

Universidad Complutense de Madrid
Facultad de Geografía e Historia

TESIS DOCTORAL
1999

**SÍMBOLOS DE PODER
EN LA ARQUITECTURA DE AL-ANDALUS**

Francisco Juez Juarros

Tomo I

Directora: Teresa Pérez Higuera
Departamento de Historia del Arte II (Medieval)

"Los monumentos de un Estado dependen de su potencia original. Efectivamente, los monumentos son debidos al poder del Estado en el momento de su construcción. Los vestigios que deja son proporcionales a su poder. Los monumentos de una dinastía son sus principales edificios y reflejan la pujanza original del Estado. Para su materialización es necesario el trabajo de numerosos artífices que colaboren entre sí. Un gran Estado, que se extiende por numerosas provincias habitadas por muchos súbditos, dispone de abundante mano de obra procedente de todas las partes del territorio. Por este motivo pueden llevarse a cabo las obras monumentales"

(IBN JALDŪN, Muqaddima, texto árabe, París, 1858, 3 tomos, t. I pág. 317).

AGRADECIMIENTOS	7
INTRODUCCIÓN	11
1) PLANTEAMIENTO Y METODOLOGÍA.....	11
2) DELIMITACIÓN ESPACIAL Y CRONOLÓGICA Y ESTRUCTURA DE LA TESIS	12
3) FUENTES ARQUEOLÓGICAS Y DOCUMENTALES.....	15
I) EL SOBERANO, PROMOTOR DE LA ARQUITECTURA.....	49
1) EL INTERÉS PERSONAL DEL SOBERANO COMO PROMOTOR DE LA ARQUITECTURA.....	52
2) CUESTIONES ÉTICAS EN TORNO AL SOBERANO CONSTRUCTOR.....	57
3) EL MITO DE SALOMÓN COMO CONSTRUCTOR.....	63
II) ARQUITECTURA RELIGIOSA.....	73
1) EL SOBERANO ISLÁMICO	73
2) LA MEZQUITA ALJAMA COMO MANIFESTACIÓN DEL PODER RELIGIOSO DEL GOBERNANTE MUSULMÁN	85
2.a) <u>El soberano, promotor de la arquitectura religiosa</u>	86
2.b) <u>La aljama como materialización de la teoría del Estado islámico</u>	109

3) ELEMENTOS SIMBÓLICOS DE LA ALJAMA.....	120
3.a) <u>Ubicación de la aljama: la proximidad al alcázar</u>	121
3.b) <u>Elementos externos</u>	123
3.b.1) Las puertas	124
3.b.2) El alminar.....	136
3.c) <u>Elementos de la sala de oración</u>	149
3.c.1) El área de la <i>maqṣūra</i>	149
3.c.2) El <i>miḥrāb</i>	171
3.c.3) El <i>sabāt</i>	183
3.c.4) El alminbar.....	188
 III) ARQUITECTURA PALATINA.....	 199
1) TERMINOLOGÍA	201
2) TIPOLOGÍA DE LOS CONJUNTOS PALATINOS.....	234
2.a) <u>Ciudades palatinas</u>	236
2.b) <u>Alcazabas</u>	256
2.c) <u>Palacios urbanos</u>	283
2.d) <u>Palacios periurbanos de recreo</u>	288
3) LA FORTIFICACIÓN DEL PALACIO.....	311
3.a) <u>La fortificación como símbolo del poder militar del soberano</u>	311
3.b) <u>El aislamiento simbólico del soberano en el palacio fortificado</u>	330
4) PUERTAS MONUMENTALES.....	337
4.a) <u>Arquitectura y decoración</u>	337
4.a.1) Modelos arquitectónicos y decorativos	337
4.a.2) Motivos iconográficos	359
4.a.3) Inscripciones.....	369

4.b) <u>La puerta como escenario de ceremonias y actos oficiales</u>	379
4.b.1) Audiencias del soberano y actos públicos presididos por los príncipes desde las fachadas monumentales.....	379
4.b.2) Ceremonias militares.....	386
4.b.3) Exhibición de trofeos.....	390
4.c) <u>Accesos y vías ceremoniales</u>	394
 5) EL SALÓN PALATINO, PRINCIPAL ESCENARIO DE LA REPRESENTACIÓN DEL PODER.....	405
5.a) <u>La entrada al salón</u>	405
5.b) <u>Tipologías de salones ceremoniales en al-Andalus</u>	429
5.b.1) La sala basilical y su origen.....	429
5.b.2) El salón transversal y sus antecedentes.....	441
5.b.3) La <i>qubba</i> , su origen y variantes tipológicas.....	448
5.b.4) Otras estructuras.....	462
5.c) <u>La decoración</u>	464
5.c.1) La riqueza material y ornamental del salón.....	464
5.c.2) Los motivos decorativos y su simbolismo.....	476
5.c.3) La epigraffa.....	501
5.d) <u>La luz</u>	541
5.e) <u>El dominio del paisaje desde el salón</u>	552
5.f) <u>El ceremonial del poder en el salón en relación con las características espaciales y simbólicas de éste</u>	558
5.f.1) El periodo Omeya: la direccionalidad de la basílica.....	559
5.f.2) Las primeras taifas: el salón transversal.....	585
5.f.3) Los régulos de taifas y los Nazaríes: la centralidad de la <i>qubba</i>	593
 6) LOS JARDINES DEL SOBERANO.....	639
6.a) <u>Tipos de jardines principescos</u>	639
6.a.1) Cotos de caza y parques zoológicos.....	641
6.a.2) Explotaciones agrícolas y jardines botánicos.....	646
6.a.3) Jardines interiores.....	653

6.b) <u>Elementos del jardín islámico andalusí</u>	655
6.b.1) El aislamiento.....	663
6.b.2) El agua.....	665
6.b.3) La vegetación.....	716
6.b.4) La arquitectura.....	727
6.c) <u>Funciones del jardín</u>	757
6.c.1) El jardín como lugar de placer del príncipe.....	758
6.c.2) El jardín como escenario político.....	766
 7) ORATORIOS PALATINOS	769
 8) BAÑOS PALATINOS.....	781
 9) LAS RAUDAS.....	793
9.a) <u>Cementerios y mausoleos reales de al-Andalus</u>	794
9.b) <u>Mezquitas funerarias de al-Andalus</u>	822
 IV) OTRAS INTERVENCIONES ARQUITECTÓNICAS DEL SOBERANO	825
1) ARQUITECTURA MILITAR.....	825
2) OBRAS DE UTILIDAD PÚBLICA.....	835
 CONCLUSIONES.....	861
 ÍNDICE DE FIGURAS.....	901
 FUENTES, COMPENDIOS CRÍTICOS, REPERTORIOS DE INSCRIPCIONES Y BIBLIOGRAFÍA.....	927

AGRADECIMIENTOS.

Deseo manifestar mi agradecimiento a las numerosas personas e instituciones que de un modo u otro me han ayudado. Especialmente a mi directora, la Profesora Titular del Departamento de Historia del Arte I (Medieval) de la Universidad Complutense, Dña. M^a Teresa Pérez Higuera, de la que siempre, desde que fui su alumno de la asignatura de "Arte árabe" de 4º curso, he recibido aliento y confianza. Amablemente aceptó ser mi directora y desde entonces ha seguido mi trabajo pacientemente y con gran atención. Sus consejos y su orientación han sido determinantes para la realización de esta tesis.

He tenido asimismo la fortuna de contar con la ayuda de Dña. M^a Jesús Viguera Molins, Catedrática del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Complutense, la cual me ha animado constantemente en mi trabajo, me ha guiado con sus sugerencias y comentarios, especialmente en asuntos de terminología árabe, y me ha facilitado referencias bibliográficas y contactos con otras personas. Asimismo me permitió amablemente asistir a sus clases de la asignatura de "Historia del Islam Occidental", que fueron muy estimulantes para mí. Por todo ello deseo expresar mi más sincero agradecimiento.

Por otra parte, quisiera manifestar mi reconocimiento a la Universidad Complutense de Madrid por concederme una Beca Predoctoral de Investigación en el año 1994, la cual me fue renovada sucesivamente hasta 1997. Sin su colaboración no me hubiera sido posible realizar la tesis. Asimismo agradezco al Departamento de Historia del Arte I (Medieval) su sincera acogida.

Quiero recordar también la ayuda de todas las personas que han contribuido, bien con sus consejos, o bien con su ánimo y comprensión, a la elaboración de esta tesis, como mi amigo Muḥammad al-Gamāl, Profesor de la Facultad de Arte de Alejandría, con quien he conversado tanto sobre al-Andalus. Asimismo Bonifacio Palacios Martín, Profesor del Departamento de Historia Medieval de la Complutense, me orientó en los inicios de mi trabajo y me permitió consultar su fichero bibliográfico. No quisiera tampoco dejar de mencionar mi agradecimiento a todas las personas que trabajan en la Biblioteca "Félix María Pareja" del Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe por su eficacia y amabilidad. También deseo expresar mi reconocimiento a Amelia Zomeño, del CSIC, por su

desinteresada ayuda y asesoramiento informático.

Asimismo quisiera señalar que este trabajo no habría sido posible sin la ayuda de mi mujer, Beatriz García Traba, que me ha animado y apoyado con gran paciencia en todo momento y me ha ayudado con la redacción; asimismo ha participado en la elaborar algunas ideas de la tesis y me ha facilitado interesantes referencias bibliográficas. Deseo hacer también una mención muy especial a mis padres, por la confianza que siempre han depositado en mí y por transmitirme su interés por la cultura; son los verdaderos culpables de mi amor por al-Andalus, ya que con ellos, desde mi infancia, he viajado y he conocido los edificios a los que he dedicado la investigación.

Asimismo mi hermana Susana, mi primo José Félix Sanz y mi amigo Eduardo Escudero me han dado apoyo informático muy generosamente. Mi prima Ángeles Sanz y mis amigos y compañeros Eva Alquézar, Fernando Pérez Suescun, Marina Díaz López, Juan Ángel López Manzanares, Juan Manuel Cruz, Félix Calleja y Fernando Galván me han facilitado reseñas bibliográficas o me han aconsejado acerca de aspectos concretos. A todos, gracias.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN.

He utilizado el sistema de transcripción de caracteres árabes a latinos empleado habitualmente por los arabistas españoles, normalizado por la revista **al-Qanṭara**:

' b t ṭ ḡ ḥ j d ḍ r z s š ṣ ḍ ṭ ḏ ḥ ḡ g f q k l m n h w y

Las vocales breves son: *a, i, u*. Las vocales largas son: *ā, ī, ū*. Los diptongos se transcriben *ay* y *aw*. La *alif maqṣūra* se transcribe *à*.

El artículo ante solares se transcribe *al-*, *l-* precedido de palabra terminada en vocal y *-l-* con partícula preposicional unida.

La *hamza* inicial no se transcribe. La *tā' marbuṭa* se transcribe *a* y *at* en estado constructo.

INTRODUCCIÓN.

1) PLANTEAMIENTO Y METODOLOGÍA.

El presente trabajo es un análisis de los edificios erigidos por los soberanos hispano-musulmanes como expresión de su poder. Me he propuesto señalar, mediante la articulación de la relación entre formas y significados, cuáles eran los símbolos utilizados, su naturaleza y sus principales características. Trataré, por consiguiente, de determinar qué elementos espaciales, constructivos y decorativos eran los más significativos como símbolos del poder, cuáles son sus variantes, y cómo se utilizaron. Asimismo he de analizar su contenido simbólico, es decir qué significaban los edificios en su conjunto y sus diferentes componentes y establecer el grado de coherencia de los mensajes emitidos por la arquitectura.

El objetivo último de la tesis es determinar, a modo de conclusión, cuáles eran los principales mensajes simbólicos que los soberanos pretendieron manifestar a través de cada uno de los edificios que erigieron en cuanto expresiones de la ideología política. Al agrupar estos mensajes podremos sintetizar las principales connotaciones del poder en al-Andalus, tanto desde una perspectiva sincrónica como desde un punto de vista diacrónico. Los edificios erigidos por los sucesivos soberanos a lo largo de la historia de al-Andalus aparecen desde esta perspectiva como un reflejo de su autoridad. Pretendo de este modo, en definitiva, acometer un estudio de las bases ideológicas del poder a través de la Historia del Arte, lo cual debe redundar en un mejor conocimiento del funcionamiento del Estado en al-Andalus, de los mecanismos del poder soberano y en definitiva del poder en su conjunto dentro de una estructura estatal islámica.

Con respecto a la metodología empleada en esta tesis, en primer lugar he diferenciado entre la arquitectura religiosa y la palatina. En efecto, aunque ambas presentan puntos en común, he considerado necesario analizarlas por separado para poder realizar con mayor claridad el estudio de sus elementos simbólicos, muchos de ellos exclusivos de la mezquita aljama o del palacio, respectivamente. He centrado mi atención en estos dos tipos de edificios, que son evidentemente los más significativos desde el punto de vista de la expresión del poder, pero asimismo he estudiado otras construcciones promovidas por la iniciativa del soberano, como la arquitectura militar o las obras públicas.

Para iniciar el análisis de estos edificios en primer lugar he procedido a determinar

cuáles eran los elementos arquitectónicos y decorativos que tenían una función significativa como símbolos del poder. Una vez establecido un listado de formas simbólicas, tanto de las aljamas como de los palacios o de otros edificios, he procedido a analizar por separado cada uno de ellos.

Ha sido necesario crear un catálogo de edificios en los que aparezcan estos componentes simbólicos para poder disponer de todos los elementos de juicio necesarios. He procedido también a buscar el origen de los mismos, fuera de los límites temporales y geográficos de al-Andalus, para tratar de detectar algunas de sus claves simbólicas. Asimismo he comparado, en la medida de lo posible, cómo se utilizaban los mismos elementos en otras cortes islámicas contemporáneas de las andalusíes y en qué diferían o se asemejaban a ellas.

A continuación he analizado las características arquitectónicas y decorativas de cada elemento seleccionado en cada uno de los edificios andalusíes en los que aparece a fin de encontrar coincidencias y diferencias y hallar las claves de sus connotaciones simbólicas. A la hora de realizar este análisis ha sido fundamental la utilización de las fuentes históricas, en las que he rastreado cualquier referencia relativa al uso de los elementos estudiados. El conocimiento de las funciones que éstos desempeñaban en la época en que fueron creados ha arrojado luz sobre su simbolismo en algunos casos. En otros, el silencio de las crónicas nos ha obligado a buscar cualquier mención a los elementos analizados en otros textos históricos para extraer cualquier información alusiva a su contenido simbólico. En este aspecto he utilizado muy especialmente la poesía cortesana para hallar las claves de los elementos artísticos. Finalmente también la epigrafía nos ha permitido alumbrar algunas ideas; a veces las inscripciones se refiere expresamente al propio edificio e incluso mencionan su uso o algún rasgo simbólico; en otras ocasiones aluden a connotaciones más vagas, pero que pueden relacionarse también con la arquitectura.

2) DELIMITACIÓN ESPACIAL Y CRONOLÓGICA Y ESTRUCTURA DE LA TESIS.

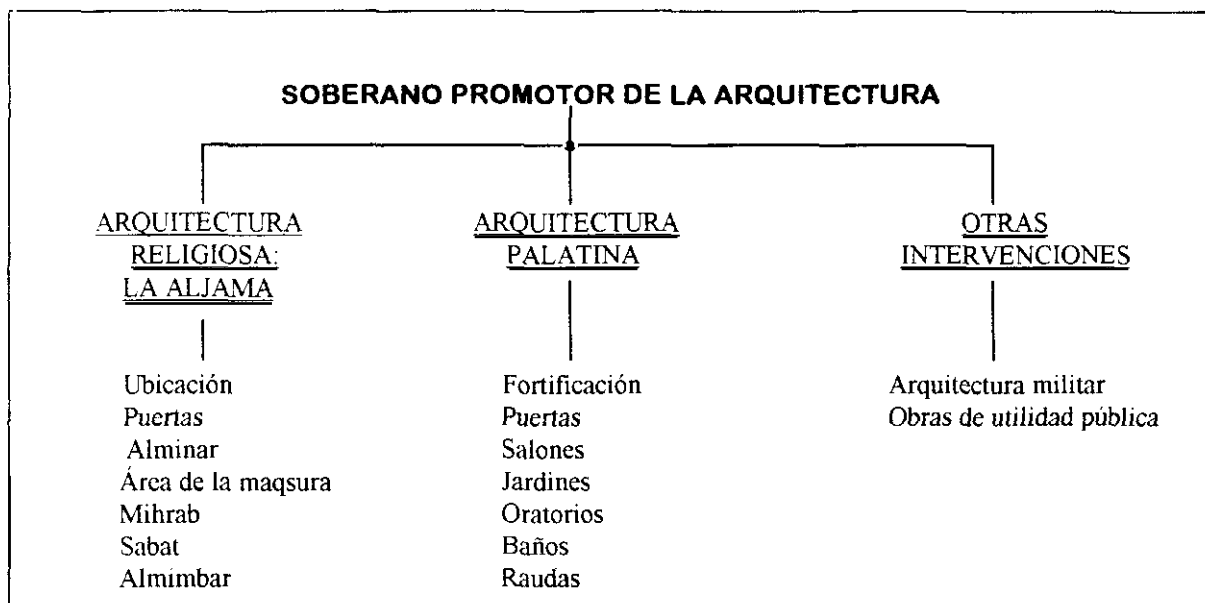
En cuanto a la delimitación espacial y cronológica de la tesis, ésta comprende la historia de al-Andalus en toda su extensión temporal. Esto posibilita tanto una visión de conjunto en su desarrollo diacrónico, como el estudio de cada uno de los distintos periodos históricos y los paralelismos y diferencias existentes entre ellos. Más concretamente, he

analizado las intervenciones arquitectónicas de los goberantes hispano-musulmanes desde los primeros Emires provinciales Omeyas a los últimos Sultanes Nazaríes. Las fronteras cronológicas son así nítidas, los siglos VIII y XV, pero los límites geográficos se diluyen en cuanto que algunos soberanos andalusíes, en concreto ciertos Omeyas y °Amiríes, realizaron algunas obras arquitectónicas en el Magrib; lógicamente las he incluido en el trabajo, pese a que sus restos prácticamente hayan desaparecido y sólo sean conocidas a través de las fuentes históricas. Asimismo, como veremos, algunas actuaciones de los soberanos andalusíes en los reinos cristianos hispanos, si bien no pueden considerarse como realizaciones arquitectónicas, son muy reveladores de sus intenciones en materia artística; me refiero, por ejemplo, a la obtención de botines tan significativos como las campanas de la Basílica de Santiago de Compostela, que Almanzor colocó como trofeos en la Aljama cordobesa.

Por lo que se refiere a los periodos de unidad política entre al-Andalus y el Magrib, es decir bajo el gobierno de Almorávides y Almohades, sólo he analizado los edificios erigidos por estos soberanos en la Península Ibérica; asimismo he estudiado las escasas y poco conocidas obras meriníes en al-Andalus, pero no las del Norte de África. No obstante, he tenido en cuenta la estrecha conexión existente entre la arquitectura de ambas regiones en estos periodos, puesto que los promotores de los edificios situados a uno y otro lado del Mediterráneo eran los mismos. Por motivos de extensión del trabajo no he analizado cada uno de los ejemplos magrebíes pero sí los he tomado en consideración para comprender mejor las intenciones simbólicas de la arquitectura andalusí.

Por otra parte, las referencias a espacios y épocas situados fuera de los límites marcados serán constantes a lo largo de la investigación. He considerado imprescindible establecer relaciones entre la arquitectura andalusí y la de periodos precedentes, como la de los grandes imperios de la Antigüedad, y contemporáneos, sobre todo musulmanes pero también cristianos; en este sentido, destaca especialmente la comparación con el arte de los reinos hispanos de la Edad Media.

La estructura en capítulos, subdivididos a su vez en epígrafes, de la tesis no responde a un criterio cronológico, sino temático, con la intención de ofrecer una visión de conjunto; sin embargo, el discurso de cada epígrafe atiende a las diferencias entre los distintos periodos, que en efecto son analizados sucesivamente. El esquema general de la tesis y su lógica interna se puede apreciar en el siguiente cuadro:



La exposición del estudio se divide en seis partes, incluidas la introducción y la conclusión, subdivididas en capítulos, y éstos a su vez en epígrafes, en número variable, que permiten ofrecer una visión promenorizada. Tras la introducción, en la segunda parte se aborda la cuestión del príncipe constructor a través del análisis de las fuentes, es decir se analizan las razones que llevaron a los diferentes soberanos andalusíes a construir y los fines que perseguían a través de esta actividad. En los tres capítulos en los que se divide esta parte se estudian asimismo los problemas éticos que se derivaban de esta actividad y la manera en que los gobernantes los resolvían ideológicamente.

La tercera parte está dedicada a la intervención del soberano en la arquitectura religiosa comunitaria, fundamentalmente en las aljamas. En primer lugar se desarrolla una introducción, necesaria para comprender el carácter del soberano islámico como jefe religioso y sus implicaciones artísticas. A continuación analizo cada uno de los elementos de las aljamas que poseen connotaciones simbólicas relacionadas con el poder. Se trata, como se verá, de un esquema similar al aplicado a los palacios, pero con menor desarrollo, debido sobre todo a la falta de restos arquitectónicos; básicamente éstos se reducen a la Aljama de Córdoba, edificio muy importante, pero también único, y a los parciales pero significativos vestigios de la Gran Mezquita de Sevilla.

La cuarta parte, la más extensa, se refiere a la arquitectura palatina y se divide en nueve capítulos. El primero de éstos se ocupa de la terminología empleada por las fuentes para denominar a los palacios y a sus diferentes componentes. En el segundo capítulo se

analizan las diferentes tipologías de conjuntos palatinos existentes en al-Andalus y los ejemplos conocidos de cada una. A continuación se especifican los diversos elementos arquitectónicos palatinos significativos a lo largo de siete capítulos: las defensas, las puertas monumentales, los salones, los jardines, los oratorios y baños privados del soberano y las raudas. En todos los casos se analizan sus elementos simbólicos arquitectónicos y decorativos y su utilización como espacios ceremoniales o funcionales. La mayor atención se dedica a los salones palatinos, en el capítulo quinto de esta parte cuarta, ya que son evidentemente los principales escenarios del poder.

La parte quinta se ocupa de otras obras arquitectónicas realizadas por la iniciativa estatal y se divide en dos capítulos. En el primero se acomete el estudio de la arquitectura militar y en el segundo se estudian las obras públicas realizadas por los soberanos, no con atención al análisis detallado de cada construcción, sino sólo en su consideración como testimonios. Dichas obras no poseen un interés simbólico definido, a diferencia de los palacios y mezquitas, sino que son manifestaciones del poder más directas y elementales.

Finalmente, la parte sexta recoge las principales conclusiones de la tesis. A continuación se consignan las fuentes y bibliografía consultadas.

3) FUENTES ARQUEOLÓGICAS Y DOCUMENTALES.

Esta tesis surge de poner en relación los restos arquitectónicos andalusíes con las fuentes documentales relativas al periodo de construcción. En el trabajo desarrollado he analizado todos aquellos edificios realizados por la iniciativa de algún soberano andalusí, conservados en mejor o peor estado.

Los ejemplos han sido analizados, siguiendo las publicaciones de los investigadores que se han ocupado de ellos, como edificios en su conjunto, así como con atención a cada uno de sus elementos significativos: el espacio y todos los componentes constructivos y decorativos relevantes como manifestaciones del poder. La arquitectura aparece así como símbolo, como recurso para expresar un mensaje abstracto. Las formas y los espacios nos permiten analizar desde este punto de vista los edificios; los elementos decorativos complementan y matizan el carácter expresivo de la arquitectura, en especial los códigos lingüísticos de la epigrafía.

Por todo ello ha sido necesario crear en primer lugar un catálogo de los edificios:

Omeyas:	GRAN MEZQUITA DE CÓRDOBA Alcázar de Córdoba MADĪNAT AL-ZAHRĀ' Restos de almunias cordobesas Alcazaba de Mérida
Taifas:	ALJAFERÍA DE ZARAGOZA ALCAZABA DE MÁLAGA Alcazaba de Almería Restos palatinos del Alcázar de Toledo Restos palatinos en el Alcázar de Sevilla Recinto de la Alcazaba Qadīma de Granada Palacio fortificado de Balaguer
Mardanīshīs:	Castillejo de Monteagudo Restos en el Convento de Santa Clara de Murcia
Almohades:	Restos palatinos en el ALCÁZAR DE SEVILLA Vestigios de almunias sevillanas Restos de la ALJAMA DE SEVILLA Recinto de la Alcazaba de Badajoz Alcazaba de Jerez de la Frontera
Hūdīes:	Restos en el Convento de Santa Clara de Murcia
Nazaríes:	ALHAMBRA Y GENERALIFE Alcázar Genil de Granada Cuarto Real de Santo Domingo de Granada Alcazaba de Málaga Daralhorra

Entre la copiosa bibliografía referente a estos edificios, y que aparece especificada al final de la tesis, quisiera destacar algunos trabajos directamente referidos al análisis simbólico de las obras. Debo mencionar, en primer lugar, los intentos de interpretación global de Madīnat al-Zahrā' en relación con el poder califal realizados por Acién¹ y sobre

¹ ACIÉN ALMANSA, A., Madīnat al-Zahrā' en el urbanismo musulmán, en Cuadernos de Madīnat al-Zahrā', 1, 1987, págs. 11-32. Otros estudios de aspectos concretos de la arquitectura y la decoración del Salón Rico de dicha ciudad se deben al propio ACIÉN

todo por Vallejo². Acerca de la Gran Mezquita de Córdoba, Dodds³ y Ewert⁴ han realizado análisis muy interesantes con atención al simbolismo político del edificio, al igual que Stern⁵. Ewert asimismo ha dedicado relevantes estudios del mismo signo a otros edificios⁶. Por otra parte, los estudios de Cabañero Subiza en la Aljafería⁷ han permitido profundizar

ALMANSA, A.,: Materiales e hipótesis para una interpretación del Salón de °Abd al-Rahmān al-Nāsir, en Madīnat al-Zahrā'. El Salón de °Abd al-Rahmān III, coord. por A. VALLEJO, Junta de Andalucía, Córdoba, 1995, págs. 177-95.

² VALLEJO, Antonio, Madīnat al-Zahrā': el triunfo del estado islámico, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 27-39; El proyecto urbanístico del Estado califal: Madīnat al-Zahrā', en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 69-81.

³ Architecture and Ideology in Early Medieval Spain, University Park (Pennsylvania) y Londres, 1990; La Gran Mezquita de Córdoba, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 11-25.

⁴ EWERT, Christian, Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bogen: I. Die senkrechten ebenen Systeme sich kreuzender Bogen als Stützkonstruktionen der vier Rippenkuppeln in der ehemaligen Hauptmoschee von Córdoba, Madrider Forschungen 2, Berlín, 1968; Tipología de la mezquita en Occidente: de los Omeyas a los Almohades, en Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo 1989), Universidad de Oviedo, 1992, t. II, págs. 179-204; La mezquita de Córdoba: Santuario modelo del occidente islámico, en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 53-68.

⁵ STERN, H., Les mosaïques de la Grande Mosquee de Cordoue, Berlín, 1976.

⁶ EWERT, Christian, Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bogen: II. Die Arkaturen eines offenen Pavillons auf der Alcazaba von Málaga, en Madrider Mitteilungen, 7, 1966, págs. 232-53; Tradiciones omeyas en la arquitectura palatina de la época de los Taifas. La Aljafería de Zaragoza, en Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte (Granada, 1975), Universidad de Granada, 1977, t. II, págs. 62-75; Spanisch-Islamische Systeme sich kreuzender Bogen. III: Die Aljaferie in Zaragoza, Madrider Forschungen 12, 2 t.s, Berlín, 1978 y 1980; La herencia artística de la España islámica en el Norte de Africa, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 85-95; del mismo y WISSHAK, J.P., Forschungen zur almohadischen Moschee, Madrider Beitrage 9 y 10, Maguncia, 1981 y 1984, 2 tomos.

⁷ CABAÑERO SUBIZA, B., El salón del trono del Palacio Islámico de la Aljafería. reflejo del ideario político del rey al-Muqtadir, en Aragón turístico y monumental, nº 334,

en la comprensión e interpretación del palacio zaragozano y en sus implicaciones simbólicas.

Son igualmente muy valiosos los análisis del techo del Salón de Embajadores de la Alhambra realizado por Cabanelas⁸ y de la Fachada de Comares por Fernández Puertas⁹, así como de la Fuente de los Leones por diversos autores¹⁰. No faltan tampoco las interpretaciones generales sobre la Alhambra, con atención también a sus distintos espacios, desde la peculiar visión de Antonio Enrique¹¹, al sugestivo análisis semiótico de Puerta Vilchez¹², pasando por la obra de Grabar¹³. Todos ellos, especialmente el segundo y el tercero se refieren a la ciudad palatina como un espacio simbólico del poder. Grabar asimismo ha realizado estudios similares referentes a otros ámbitos del Islam, todos ellos muy

junio 1995, págs. 13-5; La representación del Califa en el arte islámico: Origen y desarrollo de una imagen creada en el arte de la Antigüedad, en Difusión del arte romano en Aragón, coord. por M^a del Carmen LACARRA, Institución "Fernando el Católico", Zaragoza, 1996, págs. 189-236; del mismo y LASA GRACIA, C., Reconstitución de la portada occidental de la sala norte del palacio islámico de la Aljafería de Zaragoza a partir de su estudio epigráfico, en Artigrama, 6-7, 1989-90, págs. 173-217; de ambos: Las techumbres islámicas del palacio de la Aljafería. Fuentes para su estudio, en Artigrama, 10, 1993, págs. 79-120; de los mismos y MINGUELL CORMAN, J. A., Yeserías del salón del trono del palacio islámico de la Aljafería, en Intervenciones en el Patrimonio Histórico-Artístico de Aragón. Catálogo de la Exposición celebrada en Alcorisa, del 23-9 al 7-10 de 1993, págs. 34-41.

⁸ CABANELAS, Darío, La antigua policromía del techo de Comares en la Alhambra, en Al-Andalus, XXXV, 1970, págs. 423-51; El techo del Salón de Comares en la Alhambra. Decoración, Policromía, Simbolismo y Etimología, Patronato de la Alhambra y el Generalife, Granada, 1988.

⁹ La fachada del Palacio de Comares, Patronato de la Alhambra, Granada, 1980.

¹⁰ AGUILAR, M^a Dolores, El león en el Palacio de los Leones, en Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada, XXIII, 1992, págs. 15-23; GÓMEZ ROMÁN, A. M., RODRÍGUEZ DOMINGO, J. M., y BERMÚDEZ LÓPEZ, J., La Fuente de los Leones en la Alhambra como símbolo de poder, en Cuadernos de la Alhambra, XXVIII, 1992, págs. 167-97.

¹¹ Tratado de la Alhambra hermética, A. Ubago, Granada, 1991 (1^a ed. 1988).

¹² PUERTA VÍLCHEZ, Los códigos de utopía de la Alhambra de Granada, Diputación Provincial de Granada, 1990.

¹³ GRABAR, Oleg, La Alhambra: iconografía, formas y valores, Alianza Forma, Madrid, 1986 (1^a ed. en 1980).

interesantes¹⁴. También Mazzoli-Guintard ha tratado el problema de la expresión del poder en sus trabajos sobre las ciudades de al-Andalus¹⁵. Finalmente cabe mencionar los estudios de Ruggles sobre los jardines¹⁶ y algunas interesantes interpretaciones de la arquitectura basadas en los textos literarios debidas a María Jesús Rubiera¹⁷.

Por supuesto, he incluido también la lectura de diversas obras históricas sobre los distintos periodos de al-Andalus, con especial atención a la historia política, analizada desde puntos de vista tan interesantes como el de un reciente artículo de Pierre Guichard¹⁸.

Especial atención he dedicado a los análisis de ceremonias, todavía muy escasos, entre

¹⁴ GRABAR, Oleg, Ceremonial and art at the Umayyad Court, Princeton University, Ph. D., 1955; Ummayyad Dome of the Rock, en Ars Orientalis, 3, 1959, págs. 33-62; Al-Mushatta, Baghdād and Wāsit, en The World of Islam, edición de J. KRITZECK y R. BAYLY WINDER, Londres-Nueva York, 1960, págs. 99-108; The earliest islamic commemorative structures, notes and documents, en Ars Orientalis, 6, 1966, págs. 7-46; La formación del arte islámico, Cátedra, Madrid, 1984; La Arquitectura del poder: Ciudadelas y fortificaciones, en La arquitectura del mundo islámico, dir. George MICHELL, Alianza, Madrid, 1985 (1º ed. en inglés en 1978), págs. 48-79; del mismo autor y GRABAR, André, L'essor des arts inspirés par les cours princières à la fin du premier millénaire: princes musulmans et princes chrétiens, en Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XII: L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo (Spoleto, 1964), t. II, págs. 845-901.

¹⁵ MAZZOLI-GUINTARD, Ch., Villes d'al-Andalus, Presses Universitaires de Rennes, 1996.

¹⁶ RUGGLES, Fairchild D., The mirador en Abbasid and Hispano-Umayyad Garden Typology, en Muqarnas, 7, 1990, págs. 73-82; Los jardines de la Alhambra y el concepto de jardín en la España islámica, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 163-71; I giardini con pianta a croce nel Mediterraneo islamico e il loro significato, en Il giardino islamico. Architettura, natura, paesaggio, Electa, Milán, 1994, págs. 143-54.

¹⁷ RUBIERA MATA, M^a Jesús, Il giardino islamico come metafora del paradiso, en Il giardino islamico. Architettura, natura, paesaggio, Electa, Milán, 1994, págs. 13-24; La función estética del agua en la civilización arábigo-islámica, en Agua y poblamiento musulmán, Simposium de Benissa, 1987, Ayto. de Benissa, 1988, págs. 11-2; Arquetipos ideales de la ciudad árabe, en Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica (Zaragoza, diciembre de 1988), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991, págs. 57-64.

¹⁸ El concepto de Estado y de poder en Andalus: las razones de una disgregación y de una desaparición, en Granada 1492-1992. Del Reino de Granada al futuro del mundo mediterráneo, edición de M. BARRIOS AGUILERA y B. VINCENT, Granada, 1995, págs. 25-32.

los que destaca sin duda el excelente estudio de Miquel Barceló sobre las audiencias califales en Madīnat al-Zahrā'¹⁹. También María Jesús Viguera ha puesto su atención sobre el estudio del ceremonial y la utilización de las insignias de poder²⁰. Más frecuentes han sido los estudios de este tipo para la Edad Media cristiana, incluidos los reinos hispanos cristianos²¹.

Diversos trabajos filológicos, toponímicos, sociológicos y filosóficos sobre al-Andalus forman también parte de la bibliografía de la tesis. Por último, he revisado obras teóricas e históricas referentes a la ideología, la teoría del poder, la antropología política, la semiótica y el análisis del ceremonial, bien con carácter generales o dedicadas a diversos ámbitos culturales, con especial atención al Islam.

Por lo que respecta a la **epigrafía**, la práctica totalidad de las inscripciones de los edificios a estudiar están traducidas, por lo que he utilizado los repertorios ya existentes. Cabe señalar la importancia de las obras generales dedicadas a todo al-Andalus, como los

¹⁹ El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder, en Estructuras y formas del poder en la historia, Universidad de Salamanca, 1991, pág. 51-71. Publicado también en: Madīnat al-Zahrā', El Salón de 'Abd al-Rahmān III, coord. por A. VALLEJO, Junta de Andalucía, Córdoba, 1995, págs. 153-77.

²⁰ VIGUERA, M^a Jesús, Las instituciones, en Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI, coord. por M^a J. VIGUERA, de la Historia de España de R. MENÉNDEZ PIDAL, dir. por J. M. JOVER, t. VIII-I, Espasa Calpe, Madrid, 1994, págs. 135-225; Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus: notas sobre la época almohade, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de Julio NAVARRO, Madrid, 1995, págs. 105-15.

²¹ Destacan los estudios de PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, como: La coronación de los reyes de Aragón, 1204-1410. Aportación al estudio de las estructuras políticas medievales, Valencia, 1975; Los símbolos de la soberanía en la Edad Media española. El simbolismo de la espada, en VII Centenario del Infante don Fernando de la Cerda (1976), Instituto de Estudios Manchegos, Ciudad Real, 1976, págs. 273-96; Los actos de coronación y el proceso de "secularización" de la monarquía catalano-aragonesa (s. XIII-XIV), en Etat et Eglise dans la genèse de l'Etat Moderne, ed. de J-Ph. GENET y B. VINCENT, Madrid, 1986, págs. 114-27; Investidura de armas de los reyes españoles en los siglos XII y XIII, en Primer Congreso nacional sobre "Las Armas en la Historia" Gladius, Madrid, 1988, págs. 153-92.

Véase también la valoración de las expresiones ceremoniales políticas de los Trastámara en la obra de NIETO SORIA, J. M.: Ceremonias de la realeza. Propaganda y legitimación en la Castilla Trastámara, Nerea, Madrid, 1993.

compendios de Amador de los Ríos²² y Lévi-Provençal²³. Por otra parte, Manuel Ocaña ha reunido y traducido magníficamente los letreros de la Gran Mezquita de Córdoba²⁴. Destaca igualmente su labor en Madīnat al-Zahrā'²⁵, junto a los estudios más recientes de Martínez Núñez en el Salón Rico²⁶.

Asimismo los epígrafes de la Alhambra y de otros edificios de Granada han sido traducidas en numerosas ocasiones, desde el siglo pasado. Algunos de los primeros repertorios granadinos importantes son los de Lafuente y Alcántara²⁷ y Almagro y Cárdenas²⁸, que he utilizado para los textos no poéticos no traducidos por autores modernos. Posteriormente Nykl estudió numerosos epígrafes de la ciudad palatina de la Alhambra²⁹ y García Gómez tradujo con gran brillantez las inscripciones poéticas de sus palacios³⁰, labor

²² AMADOR DE LOS RÍOS, R., Memoria acerca de algunas inscripciones arábicas de España y Portugal, Madrid, 1883.

²³ LÉVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions arabes d'Espagne, Leiden y París, 1931.

²⁴ OCAÑA JIMÉNEZ, Manuel, Inscripciones fundacionales de la Mezquita de Córdoba, en Cuadernos de Madīnat al-Zahrā', 2, 1988-90, págs. 9-28.

²⁵ OCAÑA JIMÉNEZ, M., Capiteles de la residencia califal de Madīnat al-Zahrā': estudio de sus inscripciones, en Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, X, 1931, págs. 215-26; Capiteles epigrafiados de Madīnat al-Zahrā', en Al-Andalus, IV, 1936-9, págs. 158-66; Inscripciones árabes descubiertas en Madīnat al-Zahrā' en 1944, en Al-Andalus, X, 1945, págs. 154-9.

²⁶ MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a A., La epigrafía del Salón de 'Abd al-Rahmān III, en Madīnat al-Zahrā'. El Salón de 'Abd al-Rahmān III, coord. por A. VALLEJO, Junta de Andalucía, Córdoba, 1995, págs. 107-52.

²⁷ LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E., Inscripciones árabes de Granada, Madrid, 1859.

²⁸ ALMAGRO Y CÁRDENAS, A., Estudio sobre las inscripciones árabes de Granada, Granada, 1879; del mismo: Museo granadino de antigüedades árabes, Granada, 1896 (1^a ed. 1886).

²⁹ NYKL, A. R., Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife, en Al-Andalus, IV, 1936, págs. 174-94.

³⁰ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1985.

continuada por Rubiera³¹. También Darío Cabanelas y Antonio Fernández Puertas han leído y analizado varios epígrafes de los distintos palacios de la Alhambra³². Por otra parte, el Cuarto Real de Santo Domingo ha sido objeto igualmente de un detallado estudio epigráfico³³.

Me he servido asimismo de los repertorios locales y museísticos y las monografías de epígrafes de los citados autores, así como de otros, tales como Francisco Codera, Julián Ribera, Revilla Vielva, Díaz Esteban, Gálvez y Valencia, Oliva, etc.

Por otra parte, junto al análisis de las propias obras arquitectónicas y a sus epígrafes, el estudio de las fuentes históricas es absolutamente necesario para esta tesis. Así, nos informan de edificios desaparecidos o de partes perdidas de los conservados y sobre el uso de los mismos, e incluso en algunos casos sobre su intencionalidad simbólica. De este modo, las referencias documentales ayudan a la comprensión e interpretación de los edificios como obras destinadas a la exaltación del poder del soberano.

³¹ RUBIERA MATA, M^a Jesús, Los poemas epigráficos de Ibn al-Ġayyāb en la Alhambra, en *Al-Andalus*, XXXV, 1970, págs. 453-73; De nuevo sobre los poemas epigráficos de la Alhambra, en *Al-Andalus*, XLI, 1976, págs. 207-11; Ibn Zamrak, su biógrafo Ibn al-Ahmar y los poemas epigráficos de la Alhambra, en *Al-Andalus*, XLII, 1977, págs. 447-51; Ibn al-Ġayyāb, el otro poeta de la Alhambra, Patronato de la Alhambra y el Generalife - Instituto Hispano Árabe de Cultura, Granada, 1982; La poesía epigráfica de los palacios de la Alhambra, en *Realidad y símbolo de Granada*, BBV, Madrid, 1992, págs. 265-71; Los textos epigráficos de los palacios nazaries, en *Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra. Catálogo de la Exposición celebrada en el Palacio de Carlos V de la Alhambra (1 de abril-30 de sept. de 1995)*, Patronato de la Alhambra y el Generalife y Ed. Comares, Granada, 1995, págs. 97-105.

³² CABANELAS, Darío, Una breve inscripción inédita en la Alhambra de Granada, en *Homenaje a M. Ocaña Jiménez*, Córdoba, 1990, pág. 55-63; del mismo y FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, Inscripciones poéticas del Patal y de la Fachada de Comares, en *Cuadernos de la Alhambra*, X-XI, 1974-5, págs. 117-99; de ambos: Inscripciones poéticas del Generalife, en *Cuadernos de la Alhambra*, XIV, 1978, págs. 3-86; El Poema de la Fuente de los Leones, en *Cuadernos de la Alhambra*, XV-XVII, 1979-81, págs. 3-88; Los poemas de las tacas en el acceso a la Sala de la Barca, en *Cuadernos de la Alhambra*, XIX-XX, 1983-4, págs. 61-152.

³³ BARCELÓ, Carmen, Las inscripciones árabes en las yeserías y alicatados del Cuarto Real de Santo Domingo, en: PAVÓN MALDONADO, B., El Cuarto Real de Santo Domingo en Granada, Ayuntamiento de Granada, 1991, págs. 134-50.

Efectivamente, el análisis de los edificios en relación con sus funciones ceremoniales de carácter político se basa en el estudio de la propia arquitectura y de su decoración, en especial de las inscripciones, pero también de las fuentes históricas. El conocimiento del uso al que se destinaban los edificios y sus diferentes espacios, y en especial el análisis de las ceremonias que tenían lugar en ellos nos permiten comprender el significado de la arquitectura³⁴.

Por otra parte, las fuentes nos informan de las actividades realizadas por los soberanos y en algunos casos de sus intenciones. La subjetividad y el partidismo de los escritores vinculados a la corte reflejan la ideología del poder político que condiciona su escritura, por lo que es de gran interés para este trabajo y en muchas ocasiones arroja luz sobre las implicaciones simbólicas de la arquitectura y su relación con el poder.

En efecto, he leído las obras históricas a mi alcance referentes al periodo hispano-musulmán, la mayor parte escritas por los propios andalusíes, pero también por viajeros o estudiosos árabes de otros ámbitos. Para ello me he servido de las traducciones existentes en español, francés o inglés, aunque todavía numerosas fuentes árabes carecen de versiones en estas lenguas. Por esta razón he leído en su versión original, con gran esfuerzo, ya que no soy filólogo, las obras no traducidas, pero también las que sí lo han sido, éstas con más fluidez, para conocer la terminología empleada. Asimismo también he utilizado algunas fuentes latinas y castellanas contemporáneas al periodo analizado en este tesis y por ello de gran interés.

El conjunto de las fuentes compone un amplísimo corpus, del cual he tenido que extraer una información muy prolija, en muchos casos con noticias reiterativas, que he debido seleccionar y poner en relación con las obras artísticas. Los distintos tipos de fuentes empleados son: crónicas y obras históricas, compilaciones enciclopédicas, biografías, obras geográficas y relatos de viajeros, tratados de botánica, poesía cortesana y otros.

Las crónicas refieren los sucesos cronológicamente, con atención a los actos protagonizados por el soberano y a su ejecución del poder a la mayor gloria de las dinastías

³⁴ En el mismo sentido, SEBASTIÁN LÓPEZ, Santiago, ha puesto de manifiesto la importancia del estudio del ceremonial y la liturgia para comprender el arte cristiano, en: Mensaje simbólico del arte medieval, Ed. Encuentro, Madrid, 1994, espec. págs. 79-96.

que patrocinan al historiador³⁵. En al-Andalus los cronistas, contemporáneos de los hechos que narran, elogian a los soberanos pero están muy preocupados sobre todo por demostrar y exaltar la legitimidad del poder. Por otro lado, junto a las crónicas existen también obras de compilación histórica.

La más antigua obra de este tipo conservada escrita en al-Andalus es el Kitāb al-Ta'rīj de °Abd al-Malik b. Ḥabīb³⁶, historia universal con una parte dedicada a la conquista de al-Andalus, pero muy poco interesante para esta tesis. Mayor atractivo presenta la Crónica anónima de °Abd al-Rahmān III, que se ocupa de los dieciocho primeros años de su gobierno³⁷. Dicho libro hace mención de las obras públicas realizadas por el soberano y aporta algunos valiosos datos sobre la actividad oficial en el Alcázar, como las ceremonias celebradas en sus salones, la exhibición de trofeos en la Azuda o el enterramiento de °Abd Allāh en la Rauda. Asimismo describe algunos actos oficiales en la Aljama con la presencia del Califa, si bien de forma superficial. Y por último, recoge numerosos poemas laudatorios, muy interesantes para interpretar la arquitectura y la decoración omeyas.

Del mismo siglo X es la crónica del cortesano de al-Ḥakam II °Arīb, fuente del Muqtabis y del Bayān³⁸. Pese a que sólo se conserva parcialmente, presenta numerosos aspectos de interés para esta tesis; entre ellos sobresalen algunas referencias a las obras de arquitectura civil y religiosa del Emir °Abd Allāh y del primero Emir y luego Califa °Abd al-Rahmān III. Asimismo aparecen noticias relacionadas con la utilización por parte de los mismos de palacios, jardines, salones, cementerios, puertas y pabellones. Por su parte, el

³⁵ Véase, sobre este asunto: VIGUERA, M^a Jesús, Cronistas de al-Andalus, en España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas, editado por Felipe MAILLO, Salamanca, 1988, págs. 85-112.

³⁶ °ABD AL-MALIK B. ḤABĪB, Kitāb al-Ta'rīj (La Historia), edición, traducción y estudio de J. AGUADÉ, CSIC-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1991.

³⁷ Una Crónica anónima de °Abd al-Rahmān III al-Nāsir, texto árabe y traducción española de E. LEVI-PROVENÇAL y E. GARCIA GÓMEZ, CSIC, Madrid-Granada, 1950. Según CHALMETA, Pedro, sería un resumen de la Historia de al-Rāzī, según explica en: Deux précisions d'historiographie hispano-arabe, en: Arabica, XXIX, 1982, pág. 325. MOLINA, Luis, sin embargo, supone que se trata de una síntesis del Muqtabis, en: La Crónica anónima de al-Nāsir y el Muqtabis, en Al-Qantara, VII, 1986, págs. 19-29.

³⁸ °ARĪB B. SA'ĪD, La crónica de °Arīb sobre al-Andalus, traducción y estudio de Juan CASTILLA, Granada, 1992.

anónimo *Ajbār Maʿmūʿa*, del siglo X u XI³⁹, recoge importantes datos históricos desde la conquista de al-Andalus hasta el gobierno de ʿAbd al-Raḥmān III, aunque son escasos los dedicados a la arquitectura. Entre ellos destacan los referentes al Alcázar de Córdoba y a su origen, a la Ruṣāfa y al puente sobre el Guadalquivir.

La obra de al-Rāzī tiene un interés mucho mayor para esta tesis, ya que es un historiador oficial al servicio de al-Ḥakam II y transmite muchas de las ideas políticas de la corte califal⁴⁰. Asimismo, nos informa sobre el Alcázar de Córdoba y sus salones desaparecidos, las almunias cordobesas y Madīnat al-Zahrā'⁴¹. Tiene gran valor sobre todo en relación con esta última, ya que es la única fuente contemporánea de la ciudad califal; al-Rāzī nos proporciona una descripción bastante completa de la ciudad, la historia de su construcción y se refiere al uso de los espacios, lo que la convierte en un texto básico para el estudio de al-Zahrā'. Asimismo al-Rāzī relata la intervención personal del Califa en las obras de utilidad pública y la construcción de la *maqṣūra* de la Aljama de Córdoba.

Al-Rāzī no sólo describe las ciudades y sus monumentos, sino que también relata actos simbólicos, como los protagonizados por el Califa en la Puerta de la Azuda, o la exhibición de trofeos en ésta y otras puertas, así como los faustos militares que tenían lugar en ellas. Asimismo se refiere a las ceremonias de anudamiento de banderas celebradas en el Alcázar y la Aljama cordobesa y los desfiles y alardes que manifestaban el poder militar del soberano, relacionables con la arquitectura estatal y su faceta intimidadora. Al-Rāzī nos informa igualmente del alojamiento de los invitados del Califa en las almunias cordobesas y de cómo éste trataba de impresionar a los visitantes con el lujo y el boato de su corte; asimismo podemos comprobar que las fincas eran escenario de fiestas cortesanas.

Muy notables son las detalladas descripciones de varias recepciones oficiales del Califa en al-Zahrā', y algunas más en el Alcázar cordobés. De enorme valor son las

³⁹ *Ajbār Maʿmūʿa*, texto árabe y traducción española de E. LAFUENTE Y ALCÁNTARA, Colección de Tradiciones, Madrid, 1867.

⁴⁰ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Aḥmad, ~~Anales palatinos del Califa de Córdoba al-Ḥakam II~~, edición y traducción de E. GARCÍA GÓMEZ, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.

⁴¹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, analizó las referencias a Córdoba y sus alrededores en su artículo: Notas sobre la topografía cordobesa en los "Anales de al-Ḥakam II" por Isa Razi, en *Al-Andalus*, XXX, 1965, págs. 319-79.

opiniones de al-Rāzī sobre el carácter beneficioso y piadoso de las obras públicas, que recogen sin duda la intención del Califa. Por otra parte, la crónica recoge numerosos poemas laudatorios dedicados a al-Ḥakam, que nos proporcionan una serie de claves simbólicas, referentes a los aspectos astrales del soberano, a su generosidad, a su naturaleza luminosa y a la prosperidad de su gobierno; todos ellos son aspectos que se manifiestan también en la arquitectura y decoración omeya. Por último al-Rāzī analiza el carácter piadoso del Califa en relación con la ampliación de la Aljama cordobesa y del uso de la *maqṣūra*.

Ibn al-Qūṭīyya escribió, también en el siglo X, una historia de la conquista de al-Andalus y de la actuación de los primeros Omeyas en la Península⁴². Aunque no es una de las principales fuentes para esta tesis, incluye algunas menciones interesantes como la intervención de los soberanos en el Alcázar o en la Gran Mezquita de Córdoba, así como en la Mezquita de Ibn ʿAdabbās de Sevilla.

Posiblemente Ibn Ḥayyān es el historiador más importante de al-Andalus, autor de una obra monumental llamada Al-Muqtabis, parcialmente conservada, en la que editó las obras de los historiadores que le habían precedido y las anotó y comentó con gran agudeza y sentido crítico. De gran interés es la parte dedicada al periodo del gobierno de ʿAbd al-Raḥmān III, editada y traducida por Viguera y Corriente⁴³, obra fundamental para el conocimiento de los Omeyas. Refiere Ibn Ḥayyān la promoción e incluso la intervención directa en las obras de ʿAbd al-Raḥmān III, como el Alcázar de Córdoba, Madīnat al-Zahrāʾ, su intervención principal, las almunias, las obras públicas e incluso los alcázares provinciales. El Muqtabis recoge asimismo algunos panegíricos dedicados al soberano, que aparece como un goberante ideal, protegido por Dios, príncipe astral, triunfal y luminoso, atributos todos ellos también, como veremos, de la arquitectura. Por otra parte, Ibn Ḥayyān recrea en su obra las ceremonias militares califales que tenían como marco los edificios, así como las recepciones en al-Zahrāʾ, las cacerías del Califa en sus parques, o la utilización política de la Aljama cordobesa.

⁴² IBN AL-QUTĪYYA, Historia de la conquista de España, texto árabe y traducción de Julián RIBERA según la edición de P. GAYANGOS, E. SAAVEDRA y F. CODERA, Madrid, 1866-1926. Una edición más moderna es: Ta'rij iftitāḥ al-Andalus, texto árabe editado por I. AL-IBYARI, Beirut, 1982.

⁴³ IBN HAYYAN, Crónica del Califa ʿAbdarrahmān an-Nāsir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V), traducción, notas e índices de M^a Jesús VIGUERA y F. CORRIENTE, Anubar, Zaragoza, 1981.

Se encuentra también entre las fuentes utilizadas Fath al-Andalus, obra de un andalusí de los siglos XI-XII⁴⁴ que tiene escaso interés para la tesis; tan sólo pueden destacarse algunos datos sobre la conquista de al-Andalus, la construcción del Alcázar de Córdoba y el puente de la misma ciudad, así como la utilización de los términos arquitectónicos. De distinto signo es la obra de Ibn al-^cAṭīr, gran cronista iraquí de los siglos XII-XIII que realizó un compendio histórico desde la Creación hasta su época. Los volúmenes IX y X están dedicados a al-Andalus y fueron publicados y traducidos por Fagnan a principios del presente siglo⁴⁵. Para este trabajo el interés de la obra radica en las referencias a la arquitectura de los Omeyas, sus obras públicas y la construcción, historia y significado de la Aljama de Córdoba, así como de otras mezquitas.

Por su parte, el egipcio al-Nuwayrī compuso una gran crónica enciclopédica con algunos capítulos dedicados a al-Andalus y el Magrib⁴⁶. Menciona así la Aljama de Córdoba, su historia y desarrollo, el Alcázar y su origen, así como su rauda, al-Zahrā' y sus jardines, al-Zāhira, las almunias en torno a la capital cordobesa, la Aljama de Badajoz y otras, y las obras públicas de los Omeyas. Se refiere igualmente a la polémica ética en torno a la construcción de al-Zahrā', así como a cuestiones de ceremonial, las audiencias omeyas, los entierros de los soberanos, la exhibición de los cadáveres de enemigos y el sentido piadoso de las aljamas.

Cabe mencionar, asimismo, la utilización de algunas recopilaciones modernas de fuentes andalusíes, como la realizada por Arjona Castro para los textos referentes a la Córdoba omeya⁴⁷. Por otra parte, Rosario Castejón ha realizado una magnífica recopilación

⁴⁴ Fath al-Andalus (La conquista de al-Andalus), edición árabe y estudio de Luis MOLINA, CSIC-AECI, Madrid, 1994; véase, sobre el asunto del autor: págs. XXXI-XXXIII del prólogo de Luis MOLINA.

⁴⁵ IBN AL-ATIR, Annales du Maghreb et de l'Espagne, texto árabe y traducción de E. FAGNAN, Argel, 1898.

⁴⁶ AL-NUWAYRI, Historia de los musulmanes de España y Africa, texto árabe y traducción de Gaspar REMIRO, en Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino, V, 1915, págs. 222-42; VI, 1916, págs. 1-52, 84-121 y 152-263; VII, 1917, págs. 1-48, 94-164, 190-260 y 289-352; VIII, 1819, págs. 1-64, 85-220 y 263-309; y IX, 1918, págs. 1-45.

⁴⁷ ARJONA CASTRO, A., Anales de la Córdoba Musulmana (711-1008), Córdoba, 1982.

de las fuentes árabes de al-Zahrā'⁴⁸ y Ana Labarta y Carmen Barceló las han analizado y relacionado con la arqueología⁴⁹, al igual que Vallejo⁵⁰.

Una obra difícilmente clasificable es la Mudakkirāt de °Abd Allāh, el último gobernante zirí de la taifa de Granada, escrita en su exilio magrebí tras la conquista almorávide⁵¹. Es a la vez una autobiografía política y una historia de la dinastía, enormemente subjetiva, ya que no es una crónica al uso, sino que a través de ella el régulo, básicamente, trata de justificar su actuación al frente de la taifa. Precisamente en esa subjetividad radica su interés para este trabajo, puesto que del texto se desprenden numerosas ideas políticas de este gobernante.

Por ejemplo, utiliza referencias astrales para referirse a sí mismo como soberano, menciona cuáles son los deberes del gobernante islámico, o expresa la importancia de la *jutba* como atributo de soberanía. Aunque sus referencias directas a la arquitectura son muy escasas, no obstante menciona el palacio de los Banū Nagrīla en la Alhambra y una almunia granadina en la que se celebraban reuniones políticas; finalmente son interesantes las cuestiones terminológicas sobre los palacios que aparecen en este texto.

Menor interés para el presente estudio posee la Crónica Anónima de los Reyes de Taifas, que incluye biografías y acontecimientos políticos de forma muy expositiva⁵², pero

⁴⁸ Madīnat al-Zahrā' en los autores árabes, en Al-Mulk, 1, 1959-60, págs. 63-106; Madīnat al-Zahrā' en los autores árabes. II. Traducciones, en Al-Mulk, 2, 1961-2, págs. 119-56.

⁴⁹ Las fuentes árabes sobre al-Zahrā': estado de la cuestión, en Cuadernos de Madīnat al-Zahrā', 1, 1987, págs. 93-106.

⁵⁰ VALLEJO, Antonio, Madīnat al-Zahrā': La realidad arqueológica y las fuentes documentales, en Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica (Toledo, 1987), págs. 119-27.

⁵¹ °ABD ALLĀH, Mudakkirāt al-Amīr °Abd Allāh. Les "mémoires de °Abd Allāh, texto árabe editado por E. LEVI-PROVENÇAL, El Cairo, 1955. Asimismo existe una muy conocida traducción española: El siglo XI en primera persona. Las memorias de °Abd Allāh, edición y traducción de E. GARCÍA GÓMEZ y E. LEVI-PROVENÇAL, Alianza, Madrid, 1980.

⁵² Crónica Anónima de los Reyes de Taifas, edición y traducción de Felipe MAILLO, Akal, Madrid, 1991.

apenas menciones a la arquitectura.

Por su parte, los cronistas almohades defienden el carácter teocrático y totalitario del Estado Unitario⁵³ y en el mismo sentido transmiten algunas de las intenciones que impulsaron a los Califas a realizar sus grandes obras arquitectónicas. Uno de los primeros historiadores del periodo almohade es al-Bayḍāq, el cual relata los inicios de la dinastía, con especial atención a °Abd al-Mu'mīn⁵⁴; pese a su privilegiada situación como observador contemporáneo desde el ámbito de la corte, sólo aporta algunas escasas noticias al presente estudio.

Mucho más significativa es Al-Mann bil-Imāma de Ibn Ṣāhib al-Salā, obra de extraordinaria importancia para esta tesis, pese a que tan sólo se conserve la segunda parte de una trilogía dedicada a la historia de los Almohades⁵⁵. El autor es un historiador cortesano, secretario de Yūsuf I, que exalta el expansionismo de los Unitarios a al-Andalus y alaba los edificios erigidos por los diferentes Califas. Es, por lo tanto, un autor contemporáneo de los hechos que narra y testigo privilegiado de los mismos.

En el libro se relatan detalladamente los hechos de los dos primeros Califas, °Abd al-Mu'mīn y Yūsuf I, con numerosas referencias a su actividad en al-Andalus. De gran interés son las numerosas alusiones a las empresas arquitectónicas de los dos soberanos, en especial el Alcázar de Gibraltar, la Gran Mezquita de Sevilla, la almunia de la Buḥayra de la misma ciudad y las numerosas obras públicas realizadas en la capital almohade de al-Andalus. Asimismo la obra contiene algunas referencias a las actividades artísticas del tercer Califa al-Manṣūr, en concreto la terminación de la Gran Mezquita sevillana. Muy valiosas son las narraciones de las inauguraciones de algunas de las obras mencionadas con la presidencia del soberano promotor y la justificación piadosa de las obras expresada por el autor. Sus opiniones nos permiten conocer así la intención simbólica de la arquitectura almohade y muchas de ellas son extrapolables a otros periodos de la historia de al-Andalus, como

⁵³ VIGUERA, M^a Jesús, Cronistas..., op. cit., págs. 92-8.

⁵⁴ AL-BAYDAQ, Ta'rīj al-muwahhidīn, edición y traducción francesa de E. LEVI-PROVENÇAL, París, 1928.

⁵⁵ IBN ṢAHIB AL-SALA, Tārīj al-Mann bīl-Imāma, texto árabe editado por °Abd al Hādī AL-TAZI, Beirut, 1964; Al-Mann bīl-Imāma, estudio, traducción española e índices de A. HUICI MIRANDA, Valencia, 1969.

veremos más adelante.

ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākūšī realizó, por su parte, un compendio de la historia de Occidente, escrito sin embargo en Oriente, con la segunda parte dedicada a los Almohades hasta su época, bajo el gobierno de Yūsuf II⁵⁶. Aunque realiza algunas referencias a sus obras arquitectónicas, no es un historiador muy riguroso y peca de escueto. Asimismo la recopilación Al-Mugrib⁵⁷ realizada por Ibn Saʿīd al-Magribī tan sólo presenta algún interés para el presente trabajo en cuanto a ciertos datos puntuales referentes al periodo omeya.

Por otra parte, Ibn ʿIdārī escribió a principios del siglo XIV una gran historia general del Magrib y al-Andalus conocida como Al-Bayān al-Mugrib. Es un minucioso compendio, muy valioso, que utiliza muy bien numerosas fuentes y que se divide en varias partes. La primera trata de la historia de Ifrīqya y del resto del Magrib hasta la llegada de los Almorávides. La primera mitad de la segunda parte está dedicada a la conquista de al-Andalus y la historia de los emires y califas Omeyas⁵⁸ y se basa fundamentalmente en Ibn Ḥayyān. Menciona las intervenciones arquitectónicas de los soberanos, sobre todo de ʿAbd al-Raḥmān III y al-Ḥakam II, así como de Almanzor, con atención a su supuesta participación personal en las mismas. Sobre la Aljama cordobesa, recoge datos acerca de su origen, historia, sucesivas ampliaciones, y diversos elementos. Asimismo se refiere al Alcázar de Córdoba, a Madīnat al-Zahrā' y Madīnat al-Zāhira y a las almunias. Recoge testimonios de las audiencias que tenían lugar en los salones del Alcázar y de las dos ciudades palatinas, aunque sin precisar los detalles. Mayor interés tienen los textos referentes a la justificación de la ampliación de la Aljama cordobesa, a la decoración de la *qibla* con mosaicos y a la reutilización de las columnas del *mirḥāb*. Se refiere igualmente a la comunicación de las victorias califales a la comunidad en las mezquitas, a la utilización ceremonial de las puertas del Alcázar y a las actividades que tenían lugar en la Ruṣāfa.

⁵⁶ AL-MARRAKUŠI, Histoire des Almohades, edición de E. FAGNAN, Argel, 1893.

⁵⁷ IBN SAʿID AL-MAGRIBI, Al-Mugrib fī-Hulā al-Magrib, edición de Š. Dayf, El Cairo, 1953-5, 2 tomos.

⁵⁸ IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib, texto árabe editado por R. DOZY, Leiden, 1848-51, 2 tomos; reeditado por G. S. COLIN y E. LEVI-PROVENÇAL, Leiden, 1951, 2 tomos.

La segunda mitad de la parte segunda del Bayān, editada en árabe por Lévi-Provençal⁵⁹ y traducida al español por Felipe Maillo⁶⁰, se ocupa de la caída del Califato de Córdoba y la época de las taifas. Se relatan los hechos de los principales personajes políticos del periodo y entre las muchas noticias de todo tipo reunidas se encuentran algunas interesantes para nuestro trabajo. Destacan especialmente ciertas referencias al Alcázar de Córdoba en el periodo ʿAmirí y en la *fitna*, así como a al-Zāhira y a algunas almunias próximas a la capital cordobesa. De gran importancia son las reseñas sobre el uso de las puertas y de los salones de los edificios citados, aunque desgraciadamente no se incluyen descripciones arquitectónicas. Asimismo resultan de interés las leyendas e historias sobre la destrucción de al-Zāhira, así como algunos detalles sobre los actos y ceremonias relacionados con la guerra santa y otros celebrados en la Gran Mezquita de Córdoba. No aparecen sin embargo explicaciones sobre las ideas estéticas o acerca de la intencionalidad de las obras.

La tercera parte del Bayān, que trata de los Almorávides y Almohades⁶¹, es la que menor interés presenta para la tesis, ya que las referencias a la arquitectura son muy esporádicas. No obstante, Ibn ʿIdārī nos proporciona algunas noticias significativas relacionadas con el tema tratado, como la reconstrucción de numerosas murallas urbanas de al-Andalus por los Almorávides, o las exhibiciones macabras en las puertas cordobesas en época almohade. La lectura de noticias relacionadas con el poder, como las victorias Unitarias, en la Gran Mezquita de Córdoba, o los desfiles militares descritos en el Bayān son también valiosas aportaciones.

Por otro lado, Ibn al-Kardabūs escribió una historia general del Islam o Kitāb al-Iktifāʾ fī ajbār al-julafāʾ, con una parte dedicada a al-Andalus desde la conquista hasta el

⁵⁹ IBN ʿIDARĪ, Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième. Histoire de l'Espagne musulmane au XIème siècle, texto árabe editado por E. LEVI-PROVENÇAL, París, 1930.

⁶⁰ IBN ʿIDARĪ, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas, ed. y trad. de Felipe MAILLO SALGADO, Universidad de Salamanca, 1993.

⁶¹ IBN ʿIDARĪ, Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib, vol. IV, texto árabe editado por I. ʿAbbās, Beirut, 1967; Al-Bayān al-Mugrib fī ajbār al-Andalus wa-l-Magrib: qism al-Muwahhidīn, texto árabe editado por M. I. AL-KATTANI, Beirut, 1985; Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, traducción de A. HUICI MIRANDA, Tetuán, 1954, 2 tomos; Al-Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos almorávides y almohades, traducción de A. HUICI MIRANDA, Valencia, 1963.

gobierno del Califa al-Mansūr a finales del siglo XII⁶². Aunque es una buena recopilación, son pocas las páginas de este texto significativas para el presente trabajo y tan sólo cabe mencionar algunos comentarios sobre el simbolismo de los alminares y ciertas referencias a distintos palacios no muy enriquecedoras.

Huici Miranda tradujo otra crónica, ésta anónima, sobre los Almohades⁶³ y su época, que tan sólo interesa en este caso por algunas noticias puntuales, algunas de gran importancia, como la supuesta intervención personal de Muḥammad I en la fundación de la Alhambra. Tampoco es de gran interés la recopilación histórica de época almohade tardía conocida como al-Muʿyib⁶⁴, escrita por al-Marrākuṣī, autor favorable a los Unitarios; para este trabajo tan sólo aporta algunas noticias dispersas referentes a los sucesivos periodos de la historia de al-Andalus. Por otra parte, Jesús Zanón ha reunido las noticias documentales de las fuentes árabes referentes a la ciudad de Córdoba⁶⁵.

El Musnad de Ibn Marzūq es otra obra histórica de gran interés pese a que no se ocupe de al-Andalus. Se trata de una obra fundamental para el estudio de distintos aspectos sobre la organización del poder, la ideología política del Magrib bajomedieval y la figura del soberano Meriní. Finalizado en el año 772 H. (1371 de J. C.), bajo el gobierno de Abū Fāris, refiere los principales hechos del padre de éste, Abū l-Ḥasan, al que presenta como un soberano ideal. Pero no se trata de una crónica propiamente dicha, sino que se pueden apreciar en sus páginas, como señala María Jesús Viguera, editora y traductora de la obra, "*los rasgos de un tratado de Moral Política, un Arte de Gobernar, un Espejo de Príncipes*". Es un gran panegírico que nos ofrece la imagen de un soberano ideal desde la perspectiva de la ideología oficial meriní. Nos proporciona importantes noticias sobre las obras públicas

⁶² IBN AL-KARDABUS, Historia de al-Andalus y su Descripción por Ibn al-Sabbāṭ, texto árabe editado por A. M. AL-ʿABBADI, Instituto de Estudios Islámicos de Madrid, 1971; Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifāʾ), edición y traducción de F. MAILLO, Akal, Madrid, 1986.

⁶³ El Anónimo de Madrid y Copenhague, traducción de A. HUICI MIRANDA, Valencia, 1917.

⁶⁴ AL-MARRAKUŠI, Al-muʿyib, texto árabe editado por ʿARYAN y ʿALAMI, Casablanca, 1978.

⁶⁵ ZANÓN, Jesús, Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes, CSIC, Madrid, 1989.

del Emir: madrasas, hospitales, redes viarias y canaizaciones. Pero lo más interesante es que nos ofrece, sobre la base de referencias al Corán y a la Tradición, justificaciones teóricas a estas actividades constructoras del soberano ideal, de manera que esta faceta aparece como una más de sus virtudes, de sus rasgos definidores.

Por otra parte, el magrebí Ibn Abī Zar^c escribió un compendio histórico en el año 726 H. (1326 de J. C.) de gran interés⁶⁶. Ofrece una relación de sucesos protagonizados por los diferentes soberanos andalusíes, muchos de ellos relacionados con la arquitectura. Nos informa sobre el alminar omeya de al-Qarawiyyīn de Fez, sobre los jardines almohades de Marrākuš, acerca de la historia de la construcción de la Aljama de Sevilla, sobre las obras públicas de Almohades y Meriníes o de la ciudadela de al-Bunya. Ibn Abī Zar^c reseña la intervención personal de los soberanos Meriníes en algunas de estas obras y nos facilita información sobre las audiencias almohades, aunque sin descripciones arquitectónicas y con pocos detalles sobre el ceremonial. También se refiere a la práctica de la caza y los juegos acuáticos utilización por parte de los Almohades en sus fincas y jardines de recreo. Son igualmente de interés las noticias acerca de las puertas monumentales como escenario de exhibiciones macabras y las que se ocupan de los hechos sobrenaturales y a la piedad de los soberanos, así como a la proclamación de las victorias en las mezquitas y al simbolismo del alminar y el almimbar.

Por lo que se refiere al Hulāl al-Mašwiyya, se atribuye a Ibn Simāk, aunque no todos los expertos comparten esta opinión⁶⁷. Es una historia de al-Andalus y el norte de África dedicada fundamentalmente al gobierno de los Almorávides y de los primeros Almohades. Ibn Simāk yuxtapone textos de otros autores e introduce leyendas y cartas falsificadas, pese a lo que tiene algún interés para esta tesis. Por ejemplo, se refiere a las obras públicas de los Almorávides, a la Aljama de Sevilla, la Buḥayra, el Alcázar Genil y otros palacios almohades granadinos, así como al Gibraltar meriní. Refleja igualmente la participación personal de los soberanos Almohades en la arquitectura y las fiestas y naumaquias celebradas por éstos en la Buḥayra. Por otra parte, Tinmāl aparece como mezquita funeraria dinástica, lo que es de

⁶⁶ IBN ABI ZAR', Rawd al-Qirtās, traducción española de A. HUICI MIRANDA, Valencia, 1964.

⁶⁷ IBN SIMAK, Al-Hulāl al-Mawšīyya. Crónica árabe de las dinastías almorávide, almohade y benimerín, edición y traducción de A. HUICI MIRANDA, Editora Marroquí, Tetuán, 1952.

gran interés para el presente trabajo, al igual que la confirmación del uso de la *maqṣūra* por los Almohades.

Ya en el periodo nazarí, Ibn al-Jatīb, visir granadino al servicio de Yūsuf I y Muḥammad V, escribió una historia general del Islam inconclusa en tres tomos, con el segundo dedicado a al-Andalus⁶⁸. Se trata de una obra de gran importancia, que utiliza fuentes desaparecidas, pese a su difícil lectura. También presenta algún interés el capítulo tercero dedicado al Magrib, especialmente por las referencias a Almorávides y a Almohades y por algunas precisiones terminológicas sobre los palacios⁶⁹.

Asimismo de gran utilidad es al-Lamḥa del autor granadino⁷⁰, obra que aporta interesantes noticias referidas al periodo nazarí, como la fundación de algunos edificios por los Sultanes y algunos datos acerca de ceremonias y otros actos oficiales de la corte. Otro texto de Ibn al-Jatīb describe la celebración del Mawlid del año 1362 de J. C. en la Alhambra; fue publicado y traducido por García Gómez, y polémicamente interpretado por él mismo⁷¹. Por su parte el anónimo Nubdat al-ʿaṣr nos ofrece algunas noticias sobre la época de Abū l-Ḥasan en los últimos momentos del Sultanato Nazarí⁷².

Por su parte, el gran historiador tunecino de origen andalusí Ibn Jaldūn escribió una

⁶⁸ IBN AL-JATĪB, Histoire d'Espagne musulmane, extraída del Kitāb Aʿmāl al-Aʿlām, edición de E. LEVI-PROVENÇAL, Rabat, 1934.

⁶⁹ Existe una traducción española: Kitāb aʿmāl al-aʿlām. Parte tercera. Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia, edición y traducción de R. CASTRILLO, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983 (1ª ed. 1958).

⁷⁰ IBN AL-JATĪB, Al-Lamḥa al-badriyya fī l-dawla al-naṣriyya, texto árabe, El Cairo, 1929.

⁷¹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Foco de antigua luz sobre la Alhambra, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1988; véase también: LÓPEZ LÓPEZ, Angel, y ORIHUELA, Antonio, Una nueva interpretación del texto de Ibn al-Jatīb sobre la Alhambra en 1362, en Cuadernos de la Alhambra, XXVI, 1990, págs. 121-31.

⁷² Nubdat al-ʿaṣr (Anónimo). Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaríes y Capitulación de Granada y emigración de los Andaluces a Marruecos, texto árabe y traducción de A. BUSTANI y C. QUIROS, Larache, 1940.

historia universal⁷³, en la que recopila noticias sobre al-Andalus ya conocidas por otras fuentes. Por ejemplo pueden mencionarse sus referencias a las ceremonias que tenían lugar en el Alcázar de Córdoba en época Omeya, el entierro de ʿAbd al-Raḥmān III en su Rauda o las descripciones de los parques de caza y jardines zoológicos de Madīnat al-Zahrā'.

Su extraordinario prólogo o Muqaddima es un magnífico análisis de sociología de la historia⁷⁴, mucho más valioso para este trabajo. Sus reflexiones acerca de la teoría política del Islam y sobre las diferencias entre el poder utópico y el poder real son muy sugestivas. Especialmente interesantes en este caso son las opiniones de Ibn Jaldūn sobre la relación entre la arquitectura y el poder, y acerca del ceremonial de corte y su significación y las insignias de poder, aspectos centrales de la presente tesis. Asimismo aborda aspectos referentes al soberano como protector de la fe y a sus obligaciones religiosas, muy interesantes para comprender la función de las mezquitas. En este sentido el sabio Ibn Jaldūn aborda el análisis de las ceremonias celebradas en las aljamas con carácter político, así como del uso del *minbar* o la *maqṣūra* como insignias de poder.

Por lo que se refiere a los repertorios enciclopédicos, incluyen una copiosa información de naturaleza variada. Destaca en primer lugar la Ŷamharat de Ibn Ḥazm⁷⁵, obra de genealogía árabe, en la que se incluyen los Omeyas andalusíes y en la que se realizan algunas someras referencias a la arquitectura. Otra obra enciclopédica pero de distinto signo es la de al-Ruṣāʿī, que reunió en el siglo XII noticias biográficas, literarias, tradicionales y

⁷³ IBN JALDUN, Kitāb al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtada' wa-l-jabar, Beirut, 1867, 7 tomos. Los pasajes relativos a al-Andalus hasta finales del Califato Omeya han sido traducidos al español por MACHADO MOURET, O. A., en: Ibn Jaldūn, Historia de los Árabes de España, en Cuadernos de Historia de España, 1946 (IV y V), 1947 (VII, VIII y X), 1961 (XXXIII-XXXIV), 1967 (XLV-XLVI) y 1968 (XLVII-XLVIII).

⁷⁴ IBN JALDUN, Muqaddima, texto árabe, París, 1858, 3 tomos; Discours sur l'histoire universelle (al-Muqaddima), traducción francesa de V. MONTEIL, Sindbad, París, 1978 (1ª ed. Beirut, 1967-8), 3 tomos.

⁷⁵ IBN ḤAZM, Ŷamharat ansāb al-ʿarab, texto árabe, El Cairo, 1982 (1ª edición 1962).

geográficas referidas a Oriente y al-Andalus⁷⁶; tiene poco interés para este trabajo, a excepción de alguna noticia sobre la terminología de los palacios. Asimismo el literato granadino Ibn Sa'īd al-Magribī escribió en el siglo XIII una historia literato-geográfica de al-Andalus⁷⁷, de escasa importancia para esta tesis.

Más interesante es la ampulosa *Iḥāṭa* del citado Ibn al-Jaṭīb, que recoge las biografías de una serie de personajes relacionados con Granada⁷⁸, pero que ofrece además una gran cantidad de información sobre literatura, política y cultura de la ciudad a lo largo de su historia. El periodo más interesante tratado por el autor es lógicamente el nazarí. No obstante, se refiere a la fundación de mezquitas omeyas de la región de Granada, a la construcción del Alcázar Genil y el Qaṣr al-Sayyid de Málaga. Nos informa igualmente sobre el origen de la Alhambra, describe la Aljama de la ciudad palatina y su Dār al-Mida'a e incluye una somera referencia a otros edificios granadinos. Asimismo notifica la creación de la Madrasa Yūsufiyya y el Māristān de Granada.

Son muy interesantes algunas de sus notas que se refieren a la relación entre el poder y la arquitectura de los Almohades y a la intervención personal de los Califas. Asimismo reseña algunas audiencias públicas de los Sultanes, menciona la Rauda de la Alhambra y los Sultanes allí enterrados, así como los sepultados en otros lugares, como la Maqbarat al-Sabīka. Por otra parte, insiste en diferentes ocasiones en el linaje noble de los Nazaríes.

El *Ṣubḥ al-a'ṣā* de al-Qalqaṣandī es asimismo una importante obra con datos históricos, literarios y políticos. El autor es un egipcio del siglo XV, que aunque no viajó a la Península Ibérica, dedica un capítulo a al-Andalus⁷⁹, en el que incluye datos geográficos e históricos de cristianos y musulmanes hasta la época de Muḥammad VII de Granada. Sólo

⁷⁶ AL-RUŠAṬI, Abū Muḥammad y AL-IŠBILĪ, Ibn al-Jarrāt, *Al-Andalus en el Kitāb Iqtibās al-Anwār y en el Ijtisār Iqtibās al-Anwār*, edición árabe de E. MOLINA y J. BOSCH, CSIC-ICMA, Madrid, 1990.

⁷⁷ IBN SA'ID, *El libro de las banderas de los campeones*, edición y traducción de E. GARCÍA GÓMEZ, Madrid, 1978 (1º ed. 1942).

⁷⁸ IBN AL-JATĪB, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, texto árabe, El Cairo, 1901; *Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, texto árabe editado por M. °A. °INAN, El Cairo, 1973-8, 4 tomos.

⁷⁹ AL-QALQAŠANDĪ, *Ṣubḥ al-a'ṣā fī kitābāt al-inšā'*, texto árabe editado por Aḥmad ZAKI, El Cairo, tomo V, 1915; edición y traducción española de Luis SECO DE LUCENA, Valencia, 1975.

cabe mencionar alguna referencia a la fundación de mezquitas y apuntes terminológicos como datos de interés para esta tesis.

Por su parte el Rawḍ al-Miṭār, recopilado por al-Ḥimṡārī en el siglo XVI, contiene noticias geográficas, económicas, artísticas e históricas de al-Andalus⁸⁰, muchas de ellas ya conocidas sobre todo a través de al-Bakrī y al-Idrīsī. Por lo que a nuestro trabajo se refiere al-Ḥimṡārī nos facilita información sobre la construcción de ciudadelas y fortificaciones, puentes, conducciones hidráulicas, mezquitas, y otros edificios por los distintos soberanos. Pero las referencias y descripciones son siempre muy someras y ya conocidas a través de autores anteriores.

Otro compendio geográfico e histórico sobre al-Andalus es el Dikr bilad al-Andalus⁸¹, obra de un autor magrebí anónimo del siglo XIV o XV⁸², de no demasiado interés, ya que emplea fuentes muy conocidas, escasas y fragmentarias. No obstante, el Dikr ofrece una buena recopilación de noticias referentes a la Aljama de Córdoba, así como de algunas más novedosas que certifican la construcción de otras mezquitas o ciertos actos que los soberanos celebraban en ellas.

Finalmente la más monumental enciclopedia de al-Andalus es el Nafḥ al-Ṭīb del magrebí al-Maqqarī, escrita en el siglo XVII⁸³. Recopila numerosos materiales históricos, literatos y geográficos de gran interés, algunos ya conocidos porque se conservan las fuentes originales o referencias de recopiladores anteriores, pero otros que sólo se conocen a través de él. La información sobre la arquitectura omeya es especialmente interesante, con buenas compilaciones sobre el Alcázar, la Aljama de Córdoba, las almunias que rodeaban la ciudad

⁸⁰ AL-HIMYARI, Kitāb ar-Rawḍ al-Miṭār. La Péninsule Ibérique au Moyen-Age, edición de E. LEVI-PROVENÇAL, texto árabe y traducción francesa, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main, 1993 (1ª ed. E. J. Brill, Leiden, 1938).

⁸¹ Dikr bilad al-Andalus. Una descripción anónima de al-Andalus, texto árabe y traducción de L. MOLINA, Madrid, 1983, 2 tomos.

⁸² Según el editor y traductor, en: *Ibíd.*, págs. IX, XVIII y XIX del tomo I y págs. 303-8 del tomo II.

⁸³ AL-MAQQARI, Nafḥ al-Ṭīb, El Cairo, 1949, 10 tomos; Nafḥ al-Ṭīb, Beirut, 1968, 8 tomos. También se mencionará en algunos casos la vieja edición de Leiden, que sólo contiene la primera mitad de la obra y que es citada por algunos autores, cuya traducción recogeré: Nafḥ al-Ṭīb, Leiden, 1855-1861, 2 vols (abreviado Analectes).

y Madīnat al-Zahrā' y Madīnat al-Zāhira. Destaca sobre todo el gran volumen de información referente a la ciudad palatina califal, que incluye la descripción de la misma y noticias sobre el uso de los espacios, el ceremonial y las recepciones solemnes. También aborda la relación entre arquitectura y poder y los problemas éticos derivados, tanto en lo que se refiere a la construcción de al-Zahrā' como en cuanto a la justificación piadosa de la construcción de la Aljama cordobesa. De gran valor son algunos textos que permiten extraer conclusiones sobre diversos algunos aspectos simbólicos de ésta, así como las leyendas y los tópicos aplicados a la ciudad palatina califal.

Igualmente al-Maqqarī recoge diversas informaciones sobre la almunia del régulo toledano al-Ma'mūn, de la Aljafería y de otras almunias y palacios del periodo de las taifas y de época almorávide. Asimismo se refiere al palacio provincial almohade de Córdoba y recoge algunas reflexiones sobre la arquitectura y el poder bajo el gobierno de los Unitarios. También se incluyen descripciones de edificios nazaríes, poemas epigráficos de la Alhambra y referencias a actos simbólicos que tienen como marco la arquitectura en dicho periodo.

Otras enciclopedias biográficas más convencionales nos proporcionan igualmente algunos datos interesantes. Por ejemplo al-Hulla de Ibn al-Abbār, autor del siglo XIII, es una antología de poetas andalusíes y magrebíes, con datos biográficos y poemas de los mismos⁸⁴. Pero es de cierto interés para este trabajo porque bajo este esquema se oculta una historia de al-Andalus desde los Omeyas a la primera mitad del siglo XIII, ya que todos los poetas mencionados son soberanos, visires o gobernantes; la presencia de alguno de ellos se justifica muy poco desde el punto de vista poético. Utiliza numerosas fuentes y reúne datos de gran interés. Se refiere por ejemplo a la biblioteca de al-Ḥakam II, describe al bay'a de Ḥiṣām II, y someramente algunas audiencias de los régulos de las taifas y nos proporciona valiosa información sobre el significado de la *juḡba* como manifestación de soberanía. Menos atractiva es, sin embargo, al-Takmila del mismo autor⁸⁵, igualmente un diccionario biográfico pero que incorpora menos datos útiles para esta tesis.

Es de interés asimismo la Dajira de Ibn Bassām, antología de literatos de los siglos

⁸⁴ IBN AL-ABBAR, Al-hulla al-siyarā', edición árabe de H. MU'NIS, El Cairo, 1963, 2 tomos.

⁸⁵ IBN AL-ABBAR, Kitāb al-Takmila, texto árabe editado por F. CODERA, Madrid, 1886-7.

X y XI, pero con gran valor histórico, ya que reúne numerosas noticias referentes a los gobernantes del periodo de la *fitna* y los régulos de las taifas⁸⁶; sin embargo, no debemos olvidar que la mayoría de las noticias históricas de esta obra proceden de Ibn Ḥayyān. Por lo que a este trabajo respecta incluye algunas informaciones sobre las obras arquitectónicas de los gobernantes mencionados, así como poemas que cantan a palacios tales como al-Zāhī de Sevilla o el alcázar almeriense de al-Muṭaṣim. De enorme valor es asimismo la descripción de la fiesta del nieto de al-Ma'mūn de Toledo en sus alcázares o la narración de una audiencia del citado régulo de Almería, entre otras muchas noticias.

Por otra parte, Ibn al-Faradī realizó un diccionario biográfico de ulemas andalusíes⁸⁷ que nos proporciona algunos datos sobre la fundación de mezquitas por los Omeyas. Fue continuado por Ibn Baṣkuwāl en el siglo XII, el cual recogió noticias sobre literatos andalusíes de su centuria y la anterior⁸⁸.

Las obras geográficas nos suministran asimismo algunos datos puntuales, ya que incluyen descripciones de monumentos e información paralela a la meramente geográfica, pero para esta tesis carecen de la importancia de las fuentes históricas. Por ejemplo la obra del oriental del siglo X al-Muqaddasī, que incluye una descripción del Occidente musulmán⁸⁹ con exiguo interés para esta tesis, salvo alguna referencia terminológica. Asimismo el andalusí al-Bakrī escribió en el siglo XI un compendio de geografía descriptiva llamada *Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik*⁹⁰ dedicado a todo el Islam, aunque solamente se conservan fragmentos de la misma. En la parte referente a al-Andalus destacan tan sólo algunas noticias sobre las aljamas de Córdoba, Sevilla y Badajoz.

Por su parte, el almeriense al-ʿUḍrī escribió en el siglo XI una gran obra de

⁸⁶ IBN BASSAM, *Al-Dajīra*, texto árabe, El Cairo, 1939-42, 4 tomos.

⁸⁷ IBN AL-FARADĪ, *Taʿrīḥ ʿulamāʾ*, texto árabe, El Cairo, 1966.

⁸⁸ IBN BAŠKUWAL, *Kitāb al-Šila*, texto árabe, edición de F. CODERA, Madrid, 1882-3, 2 tomos.

⁸⁹ AL-MUQADDASI, *Description de l'Occident musulman au IVème-Xème siècle*, texto árabe y traducción francesa de Ch. PELLAT, Argel, 1950.

⁹⁰ AL-BAKRI, Abū ʿUbayd, *Geografía de España (Kitāb al-Masālik wa-l-Mamālik)*, edición y traducción de Eliseo VIDAL, Anúbar, Zaragoza, 1982.

geografía, en la que se incorporan muy valiosos datos acerca de al-Andalus⁹¹, muchos tomados de al-Rāzī pero otros tantos originales. Destacan entre estos últimos los que aparecen en sus textos sobre los palacios de los régulos de la taifa almeriense, la Aljama y otras obras de la ciudad, conocidas personalmente por el autor; fueron traducidos y analizados por Seco de Lucena⁹² y más recientemente por Sánchez Martínez⁹³. Son también interesantes los datos relativos a la Mezquita sevillana de Ibn ʿAdabbās, traducidos junto a otros textos correspondientes a Sevilla por Rafael Valencia⁹⁴. Dentro de este género destaca igualmente Nuzhat al-muštāq de al-Idrisī, gran viajero del siglo XII que visitó varias ciudades de al-Andalus; esta obra fue compuesta para Roger II de Sicilia⁹⁵. Es sin duda el más importante libro geográfico general sobre al-Andalus, pero para este trabajo tan sólo destacan sus referencias a la Aljama de Córdoba, a Madīnat al-Zahrā' y la almunia toledana de los Dīl l-Nūn.

Por otro lado, el geógrafo iraquí del siglo X Ibn Ḥawkal realizó una obra mundial, con un detallado capítulo dedicado a al-Andalus, que visitó en el año 948 de J. C⁹⁶. Me ha interesado la descripción de Córdoba y al-Zahrā', si bien hay que tener en cuenta su oposición política a los Omeyas andalusíes. Por otro lado, al-Zuhrī, autor del siglo XII, nos informa sobre algunos aspectos de la ciudad de Granada en un fragmento traducido por

⁹¹ AL-ʿUDRI, Fragmentos geográfico-históricos de al-Masālik ilā ʿyamīr al-mamālīk, edición crítica del texto árabe de ʿAbd al-Azīz AL-AHWANI, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1965.

⁹² SECO DE LUCENA, L., Los palacios del taifa almeriense al-Muʿtasim, en Cuadernos de la Alhambra, III, 1967, págs. 15-20.

⁹³ SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel, La Cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI, según al-ʿUdrī (1003-1085), en Cuadernos de Historia del Islam, I, 1975-6, págs. 5-82.

⁹⁴ VALENCIA, Rafael, La Cora de Sevilla en el Tarsī al-Ajbār de Ahmad b. ʿUmar al-ʿUdrī, en Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos, XX, 1971, págs. 107-43.

⁹⁵ AL-IDRISI, Nuzhat al-muštāq. Description de L'Afrique et de l'Espagne, edición y traducción francesa de R. DOZY, De Goeje, Leiden, 1968 (1ª ed. 1866).

⁹⁶ IBN HAWKAL, Configuración del Mundo (Fragmentos alusivos al Magreb y España), traducción de M. J. ROMANI SUAY, Valencia, 1971.

Fernández-Capel⁹⁷. Cabe señalar asimismo la obra de un geógrafo anónimo seguramente no andalusí, cuyos fragmentos referidos a al-Andalus tradujo Rafaela Castrillo, si bien apenas aporta noticias novedosas⁹⁸. También al-^cUmarī realizó una importante compilación de noticias geográficas⁹⁹, en la que menciona edificios poco conocidos por otras fuentes, como la Alcazaba Qadīma zirí, la ciudadela meriní de Gibraltar o la Aljama de la Alhambra, con referencias a su *maqṣūra* y al *minbar*. Además nos informa acerca de las audiencias concedidas por los Sultanes Nazaríes. También tienen interés los relatos de viajeros orientales a al-Andalus¹⁰⁰ o el famoso libro de Ibn Baṭṭūṭa, que nos permite comparar algunos usos de la arquitectura de al-Andalus con los de otros lugares del Dār al-Islam¹⁰¹.

De interés para esta tesis son también los tratados geopónicos, los cuales proporcionan lógicamente información sobre los jardines andalusíes. Destaca en este sentido especialmente Ibn Luyūn, poeta almeriense del siglo XIV, que realizó una valiosa compilación sobre agricultura y jardinería¹⁰². Concretamente me ha interesado la conocida descripción ideal de cómo debe ser un jardín, ya que es un modelo para los jardines reales. Otros tratados son también interesantes porque transmiten las principales ideas técnicas, pero también estéticas

⁹⁷ FERNÁNDEZ-CAPEL BAÑOS, B., Un fragmento del "Kitāb al-^yu^rrāfiyya" de al-Zuhrī sobre Granada, en Cuadernos de Historia del Islam, nº 1, 1971, págs. 109-

⁹⁸ Descripción de al-Andalus. Según un ms. de la Biblioteca de Palacio, traducción de R. CASTRILLO, en Al-Andalus, XXXIV, 1969, págs. 83-103.

⁹⁹ AL-^cUMARĪ, Ibn Faḍl Allāh, Maṣālik el Absār fī Mamālik el Amsār, traducción francesa de GAUDEFROY-DÉMOMBYNES, Frankfurt am Main, tomo I, 1993 (1ª ed. París, 1927).

¹⁰⁰ Por ejemplo, el traducido por LEVI DELLA VIDA, G.: Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano, en Al-Andalus, I, 1933, págs. 307-34.

¹⁰¹ IBN BATTŪṬA, A través del Islam, traducción de Serafín FANJUL y Federico ARBÓS, Editora Nacional, Madrid, 1981.

¹⁰² IBN LUYUN, Tratado de Agricultura, edición bilingüe (árabe y español), introducción y traducción de J. EGUARAS IBÁÑEZ, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975.

de la jardinería en al-Andalus¹⁰³.

De muy distinto signo es la información suministrada por la poesía cortesana, de gran importancia para este trabajo; proporciona, en efecto, por una parte, descripciones arquitectónicas o referencias más o menos idealizadas de los edificios, y por otra parte, utiliza una serie de tópicos literarios que aplica a los soberanos elogiados y también, como veremos, a sus obras arquitectónicas. Es, en definitiva, una fuente muy importante para tratar de establecer los referentes simbólicos utilizados en al-Andalus para manifestar el poder de los príncipes.

En un lugar muy destacado se encuentra la poesía epigráfica, que ya mencionamos un poco más arriba, sobre todo los poemas de Ibn Zamrak¹⁰⁴ e Ibn al-Ġayyāb en la Alhambra. Otros epígrafes desaparecidos son sólo conocidos a través de *diwān*-es poéticos. Ya hemos visto también cómo un gran número de panegíricos en verso aparecen en las crónicas y libros de historia.

Uno de los poetas cortesanos es Abū Marwān al-Ġazirī, panegirista de los ʿAmirīes, autor de versos que han sido recogidos por Continente¹⁰⁵. Menciona los jardines de al-Zahrā' y al-Zāhira y compone panegíricos florales de gran valor para la interpretación simbólica de la jardinería andalusí. De la época de la *fitna* es un autor vinculado a los Omeyas como Ibn Šuhayd, que escribió algunos versos de alabanza a al-Muʿtaman, hijo de ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo, y al Califa ḥammūdī Yaḥyà al-Muʿtali¹⁰⁶.

Ibn Darrāy fue un poeta andalusí que también estuvo al servicio de Almanzor y posteriormente fue panegirista de distintos régulos de taifas. Dedicó numerosos poemas al

¹⁰³ ABU L-JAYR, Kitāb al-Filāḥa (Tratado de Agricultura), edición y traducción de J. M. CARABAZA, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 1991; IBN AL-ʿAWWAM (ABU ZAKARIYYA YAHYA), Libro de agricultura, edición facsímil de la traducción de J. A. BANQUERI de 1802, con introducción de J. E. HERNÁNDEZ y E. GARCÍA, Madrid, 1988, 2 tomos.

¹⁰⁴ Véase: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975.

¹⁰⁵ CONTINENTE, J. M., Abū Marwān al-Ġazirī, poeta ʿāmīrī, en *Al-Andalus*, XXXIV, 1969, págs. 123-41.

¹⁰⁶ IBN AL-ŠUHAYD, El diwān de Ibn Šuhayd al-Andalusī, traducción de James DICKIE, Real Academia de Córdoba, 1975.

caudillo °Amirí¹⁰⁷, de enorme interés para este trabajo porque refleja la ideología de la corte de al-Zāhira. Ibn Darrāy dibuja un soberano ideal, caracterizado por la centralización, universalismo y eternidad de su poder, su sentido triunfal al servicio de la guerra santa, sus rasgos astrales y su generosidad, piedad y noble origen. En todos estos atributos, aplicados igualmente a otros soberanos, se encuentra la clave para entender la arquitectura andalusí, fuertemente connotada. Asimismo dedicó interesantes poemas a los régulos valencianos Mubārak y Muẓaffar, en los cuales revela algunas claves simbólicas aplicables al arte¹⁰⁸.

Por su parte, el poeta y filósofo judío Ibn Gabirol estuvo al servicio de varios régulos¹⁰⁹. Dedicó varios poemas a su correligionario Ibn Nagrīla, visir de Granada, en uno de los cuales describe el palacio del visir en la Sabīka. Se trata de versos plagados de connotaciones salomónicas, como las descripciones de fuentes y estanques, e incluso de un edificio que supuestamente giraba siguiendo al sol, según el tópico literario.

Muy notable es asimismo Ibn Ḥamdīs, poeta árabe siciliano que se instaló en Sevilla en el año 1078 de J. C.. Se ha publicado su Dīwān¹¹⁰, en el que aparece un poema muy importante, ya que decoraba el salón al-Ṭurayya de los °Abbādīs; en dicha composición Ibn Ḥamdīs describe el salón, profundamente transformado en la actualidad, y describe la decoración original; dota igualmente al salón de unas connotaciones simbólicas de gran valor para esta tesis. El propio régulo °abbādī de Sevilla al-Muʿtamid fue, como es sabido, un excelente poeta. En sus composiciones, recogidas y traducidas por M^a Jesús Rubiera¹¹¹, describe sus palacios y se configura como un soberano ideal. También es muy interesante el poema sobre la Aljafería recogido por Salvador Barberá¹¹². Por otra parte, Continente ha

¹⁰⁷ Han sido recopilados y traducidos por LA CHICO GARRIDO, M., en su libro: Almanzor en los poemas de Ibn Darrāy, Anubar, Zaragoza, 1979.

¹⁰⁸ IBN DARRAY, Dīwān, texto árabe editado por M. °A. MAKKI, El Cairo, 1964.

¹⁰⁹ IBN GABIROL, Selomo, Poesía secular, edición bilingüe de Elena ROMERO, Alfaguara, Madrid, 1978.

¹¹⁰ IBN HAMDIS, Dīwān: Il Canzoniere, edición de SCHIAPARELLI, Roma, 1897.

¹¹¹ AL-MUʿTAMID IBN °ABBAD, Poesías, Antología bilingüe, edición y traducción de M^a J. RUBIERA, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987.

¹¹² ~~A poem on the master builder of the Aljafería~~, en Madrider Mitteilungen, 31, 1990, págs. 440-4; véase también: AL-ʿYAZZAR, Abū Bakr, El dīwān de Abū Bakr al-ʿYazzār de Zaragoza, edición traducción y comentario de Salvador BARBERÁ, Tesis doctoral,

reunido poesía dedicada a los Hammūdīs¹¹³, que aunque no incluye referencias arquitectónicas, sí ofrece algunas claves para interpretar el simbolismo de edificios y jardines. Asimismo Henri Pérès reunió un magnífico repertorio de poesía del siglo XI, muy interesante para este trabajo¹¹⁴, con magníficas descripciones de edificios, desaparecidos o no, y con panegíricos de diversos poetas.

Con respecto al periodo almohade, deben ser citados al-Ruṣāfī y al-Liṣṣ, que dedicaron algunos panegíricos a los Califas¹¹⁵, en los cuales exaltan su noble origen, su carácter reformista y sus virtudes políticas y religiosas. Por su parte, Ibn Sahl llama a los musulmanes a la guerra santa en al-Andalus en sus numerosos panegíricos¹¹⁶, utilizando los tópicos habituales. Por otra parte, García Gómez realizó una interesante recopilación de poesía andalusí de diversas épocas¹¹⁷, aunque sus poemas no se refieren a la arquitectura, si bien incluyen referencias astrales y relacionadas con el poder, interesantes por lo tanto para la tesis. También se hallan algunas referencias indirectas al simbolismo de la arquitectura andalusí en el compendio de poesía almeriense andalusí realizado por Soledad Gibert¹¹⁸. Cabe decir, finalmente, que es magnífica la recopilación de textos de muy diverso carácter, no sólo poéticos, realizada por María Jesús Rubiera referentes a la

Universidad Complutense de Madrid, 1991.

¹¹³ CONTINENTE, J. M., Los hammūdīs y la poesía, en *Awraq*, 4, 1981, págs. 57-72.

¹¹⁴ PÉRÈS, Henri, Esplendor de al-Andalus, Hiperión, Madrid, 1990 (primera ed. francesa 1937, segunda ed. revisada y corregida 1953).

¹¹⁵ AL-RUṢAFI DE VALENCIA, Poemas, traducción e introducción de Teresa GARULO, Hiperión, Madrid, 1980; CASTILLO CASTILLO, C., Al-Liṣṣ, poeta sevillano del siglo XII, en *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos*, XXXIV-XXXV, 1985-6, fasc. 1, págs. 287-306.

¹¹⁶ BEN SAHL de Sevilla, Poemas, selección, traducción e introducción de Teresa GARULO, Hiperión, Madrid, 1983.

¹¹⁷ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas arábigoandaluces, Espasa Calpe, Madrid, 1982 (1ª edición 1940).

¹¹⁸ GIBERT, Soledad, Poetas árabes de Almería (s. X-XIV), Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 1987.

arquitectura¹¹⁹. Debo mencionar igualmente la exhaustiva reunión de textos de todo tipo realizada por M^a Isabel Calero y Virgilio Martínez en su monografía sobre la Málaga andalusí¹²⁰; recogen los pasajes referidos a la Alcazaba, las almunias, la Aljama de la ciudad y otras obras de gran interés para esta tesis.

Asimismo he utilizado otros textos literarios andalusíes que me han proporcionado algún dato aislado sobre las obras arquitectónicas analizadas¹²¹. Otros, como los llamados espejos de príncipes¹²², no se refieren a la arquitectura, pero sí me han ayudado a comprender la figura del soberano ideal, con el que tanto tiene que ver, lógicamente, su arquitectura. Arte y literatura son dos expresiones diferentes pero con la misma finalidad de manifestar una serie de mensajes sobre el poder. Las obras de los pensadores políticos también son interesantes, aunque indirectamente, para el estudio de la arquitectura como manifestación de la soberanía¹²³.

Igualmente he empleado obras clásicas de la literatura árabe no andalusí, que por una u otra razón, eran necesarias para comprender la arquitectura andalusí. El Corán es sin duda la más destacada¹²⁴, con referencias a los jardines, a Salomón y a la importancia de la oración en relación con la mezquita. Las Mil y Una Noches contiene también referencias interesantes a la arquitectura como la de la Ciudad del Cobre, así como descripciones de

¹¹⁹ La arquitectura en la literatura árabe, Hiperión, Madrid, 1988, (1ª ed. 1981).

¹²⁰ CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga, ciudad de al-Andalus, Ágora-Universidad de Málaga, 1995.

¹²¹ IBN HAZM, El Collar de la Paloma, traducción y versión de E. GARCÍA GÓMEZ, Alianza, Madrid, 1985; IBN HUDAYL, Gala de Caballeros, Blasón de Paladines, edición y traducción de M^a J. VIGUERA, Editora Nacional, Madrid, 1977.

¹²² Sin duda la obra andalusí de este tipo más interesante es la de Abū Bakr AL-TURTUŠĪ, que ha sido traducida: Lámpara de los príncipes, traducción de M. ALARCÓN, Madrid, 1930, 2 tomos.

¹²³ AVERROES, Exposición de la "República" de Platón, traducción y estudio de M. CRUZ HERNÁNDEZ, Tecnos, Madrid, 1986; AL-FARABĪ, La Ciudad Ideal, traducción de M. ALONSO ALONSO, Tecnos, Madrid, 1985.

¹²⁴ La traducción del Corán utilizada en esta tesis es la de Julio CORTES: Corán, El, Nueva York, 1989 (1ª ed. 1984).

fuentes y jardines¹²⁵. También he utilizado obras escatológicas, interesantes sobre todo por las referencias a los jardines del Paraíso¹²⁶. Igualmente he leído tratados cinegéticos¹²⁷, necesarios para conocer las actividades desarrolladas en los parques de caza.

Finalmente he utilizado fuentes no árabes, como las latinas clásicas, para referencias puntuales¹²⁸. Más interesantes son los textos castellanos contemporáneos al periodo andalusí, que incluyen valiosas menciones a la arquitectura andalusí. Por ejemplo la Crónica General de Alfonso X¹²⁹ recuerda la colocación de las campanas de la Basílica de Santiago de Compostela en la Gran Mezquita de Córdoba y explica su sentido triunfal; se refiere igualmente al alminar almohade de la Aljama de Sevilla en términos elogiosos. Jiménez de Rada¹³⁰, por su parte, relata la conversión de los alminares de Toledo y Córdoba en campanarios, lo cual nos permite profundizar en el simbolismo de los primeros; describe igualmente las tiendas reales almohades y los objetos simbólicos de al-Nāṣir en Las Navas

¹²⁵ Las Mil y Una Noches, edición española de Juan VERNET, Planeta, Barcelona, 1965.

¹²⁶ AL-AŠʿARĪ, Abū l-Hasan, Kitāb Šaṣarat al-Yaqīn, edición bilingüe (árabe y español) de Concepción CASTILLO, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1987; La Escala de Mahoma, edición, introducción y notas de J. MUÑOZ SANDINO, Madrid, 1949.

¹²⁷ IBN MANGLI, De la chasse, traducción de F. VIRÉ, E. J. Brill, Leiden, 1967; KUŠAYIM, Kitāb al-Mašāyid wa'l-Matārid, texto árabe editado por A. TALAS, Bagdad, 1954; Moamin and Ghatrif, texto árabe editado por H. TJERNELD, Estocolmo-París, 1945; OUSAMA IBN MOUNKIDH, Souvenirs historiques et Récits de chasse, texto árabe editado por H. DERENBOURG, París, 1895; Le Traité de l'Art de Volerie (Kitāb al-Bayzara), traducción de F. VIRÉ, E. J. Brill, Leiden, 1967.

¹²⁸ PLATON, Diálogos, Gredos, Madrid, 1996 (1ª ed. 1992); SENECA, Cartas Morales, edición y traducción de J. M. GALLEGOS ROCAFULL, México, 1953; SUETONIO, Vida de los doce Césares, edición y traducción de R. Mª AGUDO CUBAS, Gredos, Madrid, 1992; VITRUBIO, Los diez libros de Arquitectura, traducción de J. L. OLIVER DOMINGO, Alianza Forma, Madrid, 1995.

¹²⁹ ALFONSO X EL SABIO, Primera Crónica General de España, edición de G. MENÉNDEZ PIDAL, Gredos, Madrid, 1977.

¹³⁰ JIMENEZ DE RADA, Rodrigo, Historia de los hechos de España, edición y traducción de J. FERNÁNDEZ VALVERDE, Alianza, Madrid, 1989.

de Tolosa¹³¹.

Otra obra latina interesantísima es la narración de la visita de Juan de Gorze, legado del Emperador germano a la corte de °Abd al-Raḥmān¹³². Refiere el alojamiento de los emisarios, el camino ceremonial recorrido por éstos desde su residencia hasta Madīnat al-Zahrā' y la audiencia del Califa, con interesantes menciones al cortejo y el ceremonial y a la arquitectura y decoración de los salones. Otros viajeros más modernos fueron Münzer y Navagero, que escribieron sendos libros tras sus periplos españoles poco después de la toma de Granada¹³³. Tienen el valor de describir en estas fechas algunos edificios que poco después fueron transformados o destruidos. Münzer, por ejemplo, menciona la antigua Gran Mezquita de Almería y sus lámparas, la Mezquita-Catedral, el Alcázar y la Cartuja de Santa María de las Cuevas de Sevilla, la vieja Aljama de Granada y la Maqbarat al-Sabika, así como los jardines y huertas de la Alhambra y de Valencia. Navagero describe los jardines del Alcázar de Sevilla y de otras fincas reales de la ciudad, como la Buḥayra, los jardines de Galiana toledanos y los patios de la Acequia, Arrayanes y Leones de la Alhambra, dotados de naranjos, según el viajero italiano.

¹³¹ Otras fuentes latinas y castellanas utilizadas son: Crónica mozárabe de 754, edición crítica y traducción de J. E. LÓPEZ PEREIRA, Zaragoza, 1980; SAN EULOGIO, Obras completas, edición bilingüe (latín y castellano), Córdoba, 1959. Crucifixiones; Libro de Alejandro, edición de Elena CATENA, Castalia, Madrid, 1985. Tienda real, torres vigía de Babilonia; Poema del Mio Cid, edición de Ian MICHAEL, Castalia, Madrid, 1980. Tienda de Yūsuf ibn Tašufīn.

¹³² IOHANNE Abbate S. Arnulfi, Vita Iohannis abbatis Gorziensis, en Monumenta Germaniae Historia, Scriptorium IV, ed. G. H. PERTZ, Hannover, 1841, págs. 335-77. Ha sido traducido al español por PAZ Y MELIA, A., en: Fuentes para la historia de Córdoba en la Edad Media. La Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Abderraman III, en Boletín de la Real Academia de Córdoba, nº 33, 1931, págs. 255-82.

¹³³ MUNZER, Jerónimo, Viaje por España y Portugal (1494-1495), Polifemo, Madrid, 1991; NAVAGERO, Andrea, Viaje por España (1524-1526), ed. de A. M^a FABIE, Turner, Madrid, 1983.

I) EL SOBERANO, PROMOTOR DE LA ARQUITECTURA.

La arquitectura es en sí misma una demostración pública del poder del príncipe, un ejercicio de soberanía. Vamos a ver, en efecto, que los diferentes soberanos hispano-musulmanes, siguiendo la tradición de los monarcas de la Antigüedad y de los Califas de Oriente, erigieron muy diversos edificios. Asimismo las fuentes históricas y la epigrafía subrayaron el papel de los soberanos andalusíes como promotores de actividades arquitectónicas.

En este sentido, analizaré en este capítulo el interés personal de los príncipes por las obras que financiaban, los problemas éticos derivados de la realización de estas empresas arquitectónicas y la importancia de la figura de Salomón como fuente de virtud para el soberano constructor. Finalmente estudiaré los edificios militares y las obras públicas andalusíes en relación con su función como medios de expresión del poder del soberano.

Se puede hablar de la existencia de una tradición constructiva principesca en la Antigüedad que se mantuvo en la Edad Media. La arquitectura era, sin duda, una de las actividades propias del soberano, inherentes a su condición de gobernante. Los príncipes musulmanes adoptaron, entre otras, esta práctica y pasaron a formar parte de la gran familia de los soberanos de la tierra, deseo ya vivamente expresado en el famoso mural del baño de Qusayr ʿAmra. Para Ibn Jaldūn la grandeza de los monumentos erigidos por una dinastía es proporcional al poder de la misma¹, ya que para su construcción es necesaria la existencia de un poder que dirija y financie a una numerosa mano de obra.

La arquitectura era fuente de prestigio y virtud para el príncipe islámico. De prestigio porque los edificios manifestaban su poder y de virtud porque se ofrecían a Dios y al Islam, de forma que poseían un carácter casi sagrado. El soberano creaba, de este modo, una obra que contribuía a su propia grandeza, pero que también, como se esforzaba en demostrar, estaba al servicio del Islam.

En la arquitectura musulmana no cabe hablar tanto de estilos cuanto de obras adscritas a las diferentes dinastías; no se conoce generalmente el nombre de los arquitectos, sino el

¹ IBN JALDUN, Muqaddima, texto árabe, op. cit., t. I, pág. 317 y t. II, pág. 205; Discours sur l'histoire..., op. cit., t. I, págs. 346 y 712-3.

de los soberanos promotores, lo que corrobora la importancia que su patronazgo significó para el arte islámico. La arquitectura en el Islam medieval, como en otros periodos históricos, servía de propaganda al poder establecido. Cada dinastía la utilizaba como forma de prestigio y de expresión de su poder y superioridad sobre los demás linajes. Y cada soberano se esforzaba por demostrar su capacidad constructiva y trataba de superar a sus antecesores mediante la erección de palacios, mezquitas y obras públicas. La afirmación del poder a través de la arquitectura se hacía sobre la negación de los poderes anteriores. Como dice Lévi-Strauss:

*"la preocupación de fundar una tradición iba acompañada de un apetito destructor de todas las tradiciones anteriores. Cada monarca había querido crear lo imperecedero destruyendo la duración"*².

Las sucesivas dinastías y los diferentes soberanos de al-Andalus participaron también de esta costumbre. Los cronistas destacan su actividad constructora como una de sus principales ocupaciones. Y al propio Califa ʿAbd al-Raḥmān III se atribuyen estas palabras recogidas por al-Maqqarī, sin duda apócrifas, pero reveladoras del pensamiento de la corte califal en materia arquitectónica:

*"Los monarcas perpetuan el recuerdo de su reinado mediante el lenguaje de las bellas construcciones. Un edificio monumental refleja la majestad del que los mandó erigir"*³.

No todos los poderes soberanos que existieron a lo largo de la historia de al-Andalus manifestaron la misma capacidad constructiva. Si bien todos compartían su naturaleza de

² LEVI-STRAUSS, C., Tristes trópicos, Eudeba, Buenos Aires, 1970 (1ª ed. francesa 1955), pág. 400.

³ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, pág. 342; traducido por TORRES BALBÁS, L., en: Arte hispanomusulmán, en España musulmana (711-1031). Instituciones y Arte, t. V de la Historia de España dirigida por R. Menéndez Pidal, Espasa Calpe, Madrid, 1982 (1ª ed. 1957), págs. 331-788 (pág. 423). También en: AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, t. I, pág. 575.

Estados islámicos, en algunos casos sólo de hecho, es indudable que las diferencias eran notables en cuanto a su carácter, su realidad política y, por supuesto, sus símbolos y expresiones arquitectónicas. Las condiciones necesarias para desarrollar un verdadero programa arquitectónico estatal se reunieron solamente en determinados momentos. Fue sobre todo en los periodos de plena soberanía cuando la ostentación arquitectónica logró sus más destacadas expresiones: fundamentalmente durante el Califato Omeya, el Califato Almohade y el Sultanato Nazarí. Los demás gobernantes se conformaron, en mayor o menor medida, con actuaciones más modestas.

Frecuentemente los propios edificios contienen inscripciones que conmemoran la iniciativa del soberano. En ellas aparece la fecha de construcción y el nombre del promotor. Ya en la Antigüedad, sobre todo en Roma y en los grandes Estados de Oriente Próximo las actividades del soberano como constructor eran recordadas y ensalzadas por la epigrafía. El gran desarrollo de la escritura en el arte islámico propició la multiplicación de las inscripciones conmemorativas de las obras de los diferentes príncipes, en al-Andalus y en todo el Islam, como iremos viendo a lo largo del estudio⁴.

Ya de los Emires Omeyas se conservan noticias documentales acerca de sus obras arquitectónicas, muchas veces con referencias concretas y en otras ocasiones más generales. Indudablemente destacan dentro del periodo dos edificios: el Alcázar y la Gran Mezquita de Córdoba. El primero era la sede central del poder emiral de al-Andalus, y la segunda, que ha sobrevivido hasta nuestros días, fue erigida como símbolo del dominio musulmán sobre la Península. Los sucesivos Emires Omeyas participaron en la construcción de estos y otros monumentos, iniciadores de la arquitectura hispano-musulmana, en especial °Abd al-Raḥmān I y °Abd al-Raḥmān II. De éste afirma Ibn °Idārī de manera tópica que construyó palacios, mezquitas y obras de ingeniería⁵.

En el siglo X, tras la adopción del título califal, los Omeyas incrementaron la actividad constructiva estatal y la arquitectura cordobesa alcanzó su esplendor como

⁴ Incluso se conservan numerosos epígrafes conmemorativos de obras apócrifas de los soberanos; véase: LEVI-PROVENÇAL. E., Inscriptions..., op. cit., nº 6, 7, 16, 17, 20 y 87.

⁵ IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 91.

manifestación de la plena soberanía de sus príncipes promotores. Destacan la fundación de la ciudad palatina de 'Abd al-Rahmān III, Madīnat al-Zahrā', y la reforma y ampliación de la Aljama cordobesa por al-Nāṣir y al-Hakam II. No es extraño que las construcciones de los Califas Omeyas aparezcan reflejadas con frecuencia en las fuentes históricas, con especial atención a las dos obras citadas, emblemáticas del nuevo régimen. Un historiador, por ejemplo, afirma que la intención de al-Nāṣir fue

*"perpetuar con monumentos simbólicos la fuerza del reino [...] hasta el punto que le condujo su celo a edificar Madīnat al-Zahrā'"*⁶.

Posteriormente los régulos de las taifas trataron de imitar el esplendor constructivo de los Omeyas. Los documentos destacan las obras de estos gobernantes de hecho en su intento por legitimarse, ya que no eran soberanos de pleno derecho como los Califas Omeyas. Es el caso de al-Mu'tamid de Sevilla, que *"construyó altísimos palacios"*⁷, al-Ma'mūn de Toledo, al-Muqtadir de Zaragoza, al-Mutawakkil de Badajoz y al-Mu'taṣim de Almería, entre otros. Las fuentes textuales reflejan asimismo la creación en esta época del mito del Califa Omeya como gran constructor, al cual los régulos del siglo XI pretendían emular. Así, por ejemplo, Mundīr I llevó a cabo tantas obras en Zaragoza que podía compararse, según Ibn Ḥayyān, a los Califas de Córdoba⁸.

Por otra parte, durante la dominación de los africanos Almorávides y Almohades, aunque al-Andalus permaneció políticamente en un segundo plano con respecto al Magrib, tuvieron también lugar importantes actuaciones arquitectónicas; en especial destaca en este

⁶ Según: AL-MAQQARI, *Analectes*, op. cit., t. I, pág. 374; traducido por CASTEJÓN, Rosario, en: *Madīnat al-Zahrā'... II...*, en *Al-Mulk*, 2, 1961-2, págs. 119-56 (pág. 132); también en edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 569.

Asimismo, según IBN JALDUN, 'Abd al-Rahmān III *"dirigió su atención a intensificar la construcción de alcázares y edificios"*; en: *Kitāb al-'Ibar*, t. IV, pág. 144. Esta frase aparece reproducida por AL-MAQQARI en: *Analectes*, op. cit., t. I, pág. 380; traducida por CASTEJÓN, Rosario, en: *Madīnat al-Zahrā'... II...*, op. cit., pág. 134; también en la edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 577.

⁷ Según Ibn Ḥayyān, citado por M^a Jesús RUBIERA MATA en: AL-MU'TAMID IBN 'ABBAD, op. cit., pág. 23.

⁸ Citado por: IBN BASSAM, *Ḍajīra*, El Cairo, 1939-42, t. I, pág. 181.

aspecto la Sevilla almohade. Asimismo estas obras, que, como las del periodo de las taifas, apenas han llegado hasta nosotros, aparecen en las crónicas y en la poesía cortesana como manifestaciones del poder y el prestigio de sus inspiradores; tal vez descolló entre todos el Califa Ya'qūb al-Mansūr, gran constructor de palacios, mezquitas, puentes, obras hidráulicas y hospitales. En efecto, si la primitiva arquitectura almohade se caracterizó por su sencillez, propia del ascetismo y del carácter reformista de la doctrina unitaria, pronto abandono dichas premisas. Así, cuando el poder de los Almohades derivó en una verdadera monarquía hereditaria, éstos adoptaron las prácticas propias de dicha estructura política. Llevaron a cabo asimismo una sistemática labor destructiva de las obras almorávides en el Magrib y trataron de superarlas con edificios monumentales y ostentosos, que respondían a una nueva concepción estética.

Asimismo fue notable la labor constructiva de los gobernantes de las taifas post-almorávides, en especial Ibn Mardaniš, y post-almohades, sobre todo Ibn Hūd al-Mutawakkil. Igualmente los Meriníes trataron de no quedarse atrás en este sentido⁹, aunque lógicamente sus actuaciones arquitectónicas en la Península fueron mucho más limitadas que las de anteriores dinastías africanas. Por último los soberanos Nazaríes también destacaron por su interés por la arquitectura como expresión de su plena soberanía. Destaca especialmente la construcción de la Alhambra, resultado de las sucesivas actuaciones de los distintos Sultanes, como las fuentes históricas se encargan de señalar.

1) EL INTERÉS PERSONAL DEL PRÍNCIPE POR SUS CONSTRUCCIONES.

El papel del soberano islámico como promotor de la arquitectura iba más allá de la mera financiación de las obras. Las fuentes árabes, y entre ellas las andalusíes, destacan la intervención personal del príncipe en los edificios que promocionaba y en alguna ocasión incluso hacen referencia a su labor como arquitecto. Más frecuentemente señalan que su actuación se limitaba a la supervisión de la planificación y de los trabajos. De esta forma se manifestaba de la manera más clara posible la actuación del soberano como constructor.

Una de las informaciones mas completas sobre la intervención personal del príncipe islámico en el control de la obra que él mismo patrocinaba la hallamos en un texto de

⁹ Los cronistas destacan, por ejemplo, la importancia de las obras públicas realizadas por Abū l-Ḥasan; véase: IBN MARZUQ, op. cit., págs. 102, 106, 148, 326-36, 340-3, 353-4, etc.

Maqrīzī referido a Egipto. Este nos informa sobre la participación del Sultán Baybars en la construcción de la Mezquita Ḥusayniya de El Cairo en el año 665 H. (1267 J.C.). Según se afirma en el relato el propio soberano supervisó el plano de la mezquita, dictó algunas normas, planificó detalles relativos al edificio y se ocupó de la obtención de los materiales; asimismo tras la finalización de las obras el Sultán dio el visto bueno a las mismas¹⁰.

Con respecto a al-Andalus es muy probable que ya ʿAbd al-Raḥmān I interviniera en la planificación de la primitiva Gran Mezquita de Córdoba si consideramos la importancia simbólica de dicho edificio para el régimen inaugurado por él. Por su parte, Ḥiṣām I se ocupó personalmente de inspeccionar y dirigir las obras de reforma del puente de Córdoba¹¹; asimismo sabemos que ʿAbd al-Raḥmān III supervisó personalmente varias obras públicas, como la pavimentación de la calzada que unía al-Zahrā' y la almunia de al-Naʿūra¹². Por otro lado dejó a su hijo, el futuro Califa al-Ḥakam II, al mando de las obras de Madīnat al-Zahrā', dirección que siguió asumiendo tras su ascenso al trono, *"pues no tuvo confianza para poner a su frente a otro que no fuera él"*¹³. Su intervención en la ampliación de la Aljama cordobesa fue también muy directa, como señalan las fuentes:

"Desde el comienzo de su reinado él se preocupa de la ampliación de la mezquita aljama y fue la primera orden que dio [...]. Para trazar el plan y fijar los detalles de los trabajos, se trasladó al lugar mismo de la futura

¹⁰ Citado por LEWCOCK, Ronald, Arquitectos, artesanos y constructores: Materiales y técnicas, en: La arquitectura del mundo islámico, MICHELL, George (dir.), Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. en inglés en 1978), págs. 112-43 (pág. 129).

¹¹ IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 66; traducido por ARJONA CASTRO, A, en: Anales..., op. cit., doc. n° 19 en pág. 27; AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 338.

¹² IBN ḤAYYAN, op. cit., pág. 359.

¹³ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, pág. 374; traducido por: CASTEJON, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., pág. 131; también en edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 569. La noticia es recogida asimismo por: IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1848-51. t. II, pág. 247; traducido por: CASTEJON, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., págs. 148; también en edición de Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 231.

*construcción acompañado de los jeques y arquitectos [...]*¹⁴.

Asimismo el Califa acudió en cierta ocasión a la Aljama cordobesa desde al-Zahrā' para supervisar las obras¹⁵. En este sentido destaca su orden de trasladar las cuatro columnas del antiguo *miḥrāb* de °Abd al-Rahmān II al nuevo, perteneciente a la ampliación del Califa¹⁶ y que analizaré en el capítulo correspondiente a la arquitectura religiosa. Por otra parte al-Rāzī nos informa de que al-Ḥakam II inspeccionó personalmente las labores de reforma del puente romano de Córdoba¹⁷, como antes había hecho Hišām I. Este pasaje nos permite advertir cómo el Califa utilizó una de sus escasas apariciones públicas para reforzar su imagen de constructor, en este caso mostrándose como el impulsor de una obra de ingeniería de utilidad general.

Otra noticia de la participación del soberano en la arquitectura, en este caso del periodo almorávide y relativa al Magrib, se ofrece, por el contrario, como una prueba de la humildad del Emir Yūsuf b. Tāšufin. Se trata por lo tanto de una noticia de signo aparentemente diferente a la anterior, que se refiere al trabajo personal como alarife del soberano en la construcción de una mezquita en Marrākuš¹⁸. No obstante, este pasaje, que insiste en la sencillez del Emir, transmite también la idea de un soberano piadoso y constructor de una obra tan importante para su legitimidad como un oratorio. Por otra parte, el también Emir almorávide Abū Bakr se limitaba a inspeccionar la construcción de la muralla de Marrākuš, según Ibn °Idārī¹⁹.

Nuevamente en la línea de la noticia de al-Ḥakam II se sitúa una referencia al Califa

¹⁴ IBN °IDĀRĪ, *Kitāb al-Bayān*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 234-5; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, *Madīnat al-Zahrā'... II...*, op. cit., pág. 149.

¹⁵ Según: IBN °IDĀRĪ, *Kitāb al-Bayān*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 237-8; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: *Anales...*, op. cit., doc. n° 178 en pág. 142; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., pág. 115.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ AL-RĀZĪ, °Īsā Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 78.

¹⁸ Según: CENIVAL, P. de, *Marrākuš*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 6, págs. 588-98 (pág. 597).

¹⁹ *°l Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos...*, op. cit., pág. 42.

almohade ʿAbd al-Mu'min como arquitecto que diseña un edificio. Según Ibn Simāk el soberano no sólo encargó la construcción de la fortaleza de Gibraltar sino que también *"delineó su perímetro por su mano"*²⁰. Ibn Ṣāḥib al-Salā, sin embargo, reseña, no la participación del Califa, sino de su hijo y sayyid de Granada en la dirección de las obras²¹, junto al sayyid de Sevilla, y afirma que el primero se encargó de ejecutar las órdenes del Califa

*"y se dedicó a ello con todo empeño, cuidándose en todo momento de la marcha de las construcciones y de cómo podría ayudar en todo lo posible"*²².

El mismo autor señala que el Califa Abū Yaʿqūb delimitó personalmente el emplazamiento de la Gran Mezquita de Sevilla construída bajo sus órdenes por Aḥmad b. Baso y que asimismo inspeccionaba periódicamente las obras de su almunia de la Buḥayra²³.

Por otra parte, Ibn Simāk asegura que el señor de Málaga, el futuro Califa al-Ma'mūn fue quien *"aconsejó y dispuso toda la construcción"* de su Qaṣr al-Sayyid en dicha ciudad²⁴; otro historiador, Ibn ʿAskar, cuyo testimonio recoge Ibn al-Jaṭib, insiste en el interés personal del almohade por la construcción del alcázar:

*"Los alarifes de sus construcciones no alteraban nada salvo que él mismo lo inspeccionara"*²⁵.

²⁰ Op. cit., pág. 185. AL-ḤIMYARI, por su parte, da noticia también de la participación de un Califa Almohade en la construcción, pero no especifica de quién se trata, aunque no puede ser sino ʿAbd al-Mu'min; en: Op. cit., págs. 148-9.

²¹ Op. cit., págs. 21-2.

²² Ibíd. pág. 23.

²³ Ibíd., págs. 195 y 189 respectivamente.

²⁴ Op. cit., pág. 192.

²⁵ IBN AL-JAṬIB, *Iḥāta...*, texto árabe, 1973-8, op. cit., t. I, pág. 411; citado y traducido por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., *La arquitectura residencial de la Málaga almohade*, en *Casas y palacios de al-Andalus*, ed. a cargo de Julio NAVARRO, Madrid, 1995, págs. 157-64 (pág. 160); también, en la obra de los mismos autores: *Málaga, ciudad de al-Andalus*, Ágora-Universidad de Málaga, 1995,

Asimismo poseemos un testimonio de los inicios de la construcción de la Alhambra por Muḥammad I:

"este año [1238 de J. C.] subió Abū ʿAbd Allāh b. al-Aḥmar al sitio llamado <la Alhambra>, lo inspeccionó, marcó los cimientos y dejó en él a quien los dirigiese [...]"²⁶.

Si bien ignoramos la veracidad de todas estas noticias y la capacidad real de al-Ḥakam II, ʿAbd al-Muʿmin, al-Maʿmūn o Muḥammad I como arquitectos, se puede confirmar una vez más la utilización propagandística de la imagen del soberano constructor. En efecto, como hemos visto, ésta aparece reflejada en las crónicas como uno más de los medios empleados por los soberanos islámicos para expresar su poder. Pero la imagen del soberano humilde que trabaja como uno más de los artífices de la obra, y la del soberano que orgullosamente planifica o supervisa las obras destinadas a expresar su poder no son irreconciliables. Así, el Emir Meriní Abū Yūsuf Yaʿqūb, que construyó un muro en Salé tras la breve conquista de la ciudad por Alfonso X,

"asistía a las obras en persona y asentaba las piedras por su mano para obtener la recompensa divina, por humildad y por proteger a los musulmanes hasta que terminó la obra y la fortificación"²⁷.

pág. 396.

En otras ocasiones el príncipe aparece rodeado de los geómetras y albañiles supervisando las obras, como el Emir Meriní en la fundación de la ciudad de Fās al-ʿYadīd, según la crónica anónima Al-Dajira al-Saniyya y la Rawdat al-nisrīn de Ibn al-Aḥmar; citados por: CAMBAZARD-AMAHAN, Catherine, Arquitectura Marīnī, en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 221-31 (págs. 221-2).

²⁶ ~~Anónimo de Madrid y Copenhague~~, El, op. cit., pág. 173; IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 125.

²⁷ IBN ABI ZARʿ, op. cit., pág. 572; también en: IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, op. cit., t. II, pág. 271. Precisamente el citado Alfonso X fue promotor y protector de las artes y se ha valorado muchas veces su intervención personal en obras artísticas, tanto arquitectónicas como de otro tipo.

Esta escena nos introduce en el debate ético acerca de la figura del soberano constructor en el Islam, que será tratada en el apartado siguiente. La necesidad del soberano de expresar su poder a través de su imagen como constructor debe conciliarse con la idea de una arquitectura al servicio del Islam. Las citas textuales nos ofrecen, por consiguiente, imágenes claras del soberano arquitecto, que se configuran como importantes referencias dentro de sus manifestaciones del poder. Pero asimismo aparecen como ejemplos morales del príncipe como constructor por y para la fe.

2) CUESTIONES ÉTICAS EN TORNO AL SOBERANO CONSTRUCTOR.

En algunos casos los constructores no ocultaban la intención de immortalizar su memoria a través de sus obras arquitectónicas. Por ejemplo, se atribuye a un gobernador almohade de Córdoba, Abū Yahyà, hermano del Califa al-Mašūr, el siguiente pasaje:

"Preguntaron al Sayyid: <¿Cómo te has esmerado en construir este palacio dada tu antipatía hacia los cordobeses?>. Y contestó. <Sé que ellos no recordarán a un gobernador destituido como yo. ¿Por qué siguen en sus mentes los Omeyas? Me gustaría dejar una huella en este país que hiciese que me recordasen a pesar de ellos?>"²⁸.

La soberbia de algunos gobernantes llegaba al extremo de asesinar a su arquitecto para evitar la construcción de otro palacio semejante, como puede leerse en el famoso romance de Abenámár:

*"El moro que los labraba, cien doblas ganaba al día
y el día que no los labra, otras tantas se perdía.
Desque los tuvo labrados, el rey le quitó la vida*

²⁸ AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 137; citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura en la literatura árabe, Hiperión, Madrid, 1988 (1^a ed. 1981), pág. 138. También en edición de Beirut, op. cit., t. I, pág. 470; citado y traducido con ligeras variaciones por ZANÓN, Jesús, en: Topografía de Córdoba almohade a través de las fuentes árabes, CSIC, Madrid, 1989, pág. 81.

para que no labre otros tales al rey del Andalucía"²⁹.

Como ya señaló Basset³⁰ existe un antecedente de este supuesto asesinato en la historia del arquitecto Sinimmār, arrojado desde al-Jawarnaq, el palacio que él mismo construyó, por el soberano lajmī al-Nuḥmān.

Pero al margen del deseo personal de conmemorar su figura histórica a través de la arquitectura, los soberanos andalusíes consideraban a ésta como un magnífico instrumento para manifestar su legitimidad y poder. Sin embargo el cumplimiento de esta necesaria actividad implicaba superar una serie de obstáculos de carácter ético. Para el Islam sólo Dios goza de la potestad de crear y cualquier competencia en este terreno se considera blasfema. La soberbia del constructor al erigir sus edificios es rechazable, especialmente si se trata de obras grandiosas y opulentas.

En el propio Corán las grandes obras arquitectónicas de la Antigüedad aparecen como manifestaciones del poder de sus constructores, pero sobre todo como demostraciones de la fugacidad de las obras de los hombres en contraste con la perennidad de la obra divina³¹. Asimismo las fuentes históricas nos brindan algunos episodios en los que se aprecia en este sentido una mala conciencia del soberano constructor por tratar de competir con Dios. Un buen ejemplo es el pasaje de Las Mil y Una Noches que versa sobre la maravillosa Ciudad del Cobre (noche 573)³²; cuando Mūsā ibn Nuṣayr penetra en ella encuentra a todos sus habitantes muertos, lo que provoca una reflexión acerca de la fugacidad de la vida, incluida la de los príncipes, y al carácter efímero de sus obras.

Mucho más elocuente es el relato de la destrucción de la mítica ciudad de Iram por

²⁹ Véase, en este sentido, sobre la "*fundación alquímica de la Alhambra*": ENRIQUE, Antonio, Tratado de la Alhambra hermética, ed. A. Ubago, Granada, 1991 (1ª ed. 1988), págs. 53-5.

³⁰ BASSET, R., Les Alixares de Granade et le Chateau de Khauornaq, en *Revue Africaine*, 1906, págs. 22-37. Véase también: RUBIERA MATA, Mª Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 34-35.

³¹ Véase, por ejemplo, LXXXIX, 6-10.

³² La edición que he utilizado a lo largo de toda la tesis ha sido la de Juan VERNET: Mil y Una Noches, Las, Planeta, Barcelona, 1965.

castigo divino, que aparece también en Las Mil y Una Noches (noches 276-9) y que recogen igualmente algunas fuentes andalusíes. Su constructor, el rey Šaddād, trató de imitar al Paraíso con la erección de magníficos palacios de oro y piedras preciosas, lo cual constituía una gran blasfemia³³.

Los soberanos andalusíes hallaron también en ocasiones el castigo de Dios por sus obras arquitectónicas, o al menos la censura de los sabios religiosos. Por ejemplo, el cadí de Madīnat al-Zahrā' reprendió al propio ʿAbd al-Rahmān III porque

*"consumió sus energías en su embellecimiento [de la ciudad], el acabado de sus alcázares y la ornamentación de sus palacios. Se entregó hasta el punto que suspendió su asistencia a la aljama que frecuentaba, durante tres viernes consecutivos"*³⁴.

Nuevamente la arquitectura aparece como contrapunto pecaminoso de la religión, como un ejercicio de soberbia y vanidad. Otro pasaje muy conocido redunda en la misma idea: según esta narración, los alfaquíes cordobeses reprocharon a ʿAbd al-Rahmān III el empleo de ladrillos de oro en la cubierta de un pabellón de Madīnat al-Zahrā' y el Califa, arrepentido, finalmente retiró las tejas³⁵. Otra noticia se refiere asimismo al reproche de los

³³ Véase: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 55-61.

³⁴ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, pág. 375; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., pág. 132; también en edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 570 (ver también: Ibíd., t. I, págs. 571-7). Recoge en este caso Al-Maqqarī la información suministrada por: IBN SAʿĪD AL-MAGRIBI, Al-Mugrib..., op. cit., t. I, pág. 174; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., pág. 145.

³⁵ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, 377-8; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., págs. 133-4. También en: AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, págs. 108-9; citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., pág. 62. También en: AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 574-7.

Al-Maqqarī toma este pasaje de otras fuentes; entre ellas: NUBAHI, Al-Marqba al-ʿulyā, ed. E. LEVI-PROVENÇAL, El Cairo, 1948, págs. 66 y 71; asimismo se encuentra en: IBN AL-JATĪB, Histoire d'Espagne musulmane, extraída del Kitāb Aʿmāl al-Aʿlām, ed. de E. LEVI-PROVENÇAL, Rabat, 1934, pág. 44; también lo recoge: IBN AL-ATĪR, Al-

sabios por el gran lujo de la ciudad y el consiguiente arrepentimiento del Califa, que retiró parte de los ornamentos³⁶.

También la mala conciencia por la construcción de Madīnat al-Zāhira atormentaba a Almanzor, ya que según Ibn ʿIdārī un sueño del caudillo y otro de uno de sus visires profetizaron la destrucción de la ciudad. El mismo historiador menciona igualmente otros hechos sorprendentes que anunciaron la ruina de la ostentosa ciudad palatina³⁷.

Otro pasaje sitúa al régulo al-Ma'mūn de Toledo en el fabuloso pabellón de cristal de su almunia. Según la leyenda el príncipe oyó una tonada que versaba sobre la fugacidad de la vida y de las obras de este mundo, lo que le hizo conmoverse, y efectivamente murió en breve sin volverse a sentar en el pabellón. La citada canción contenía el siguiente texto:

*"¿Has construido una casa para la eternidad
cuando tu estancia en ella será breve?"³⁸.*

Ibn Bassām critica igualmente la soberbia de los régulos valencianos al-Mubarak y al-Muzaffar manifestada en sus construcciones y afirma que recibieron el castigo divino por ello³⁹. Los soberanos del siglo XI, de hecho, fueron acusados por los alfaquíes andalusíes y posteriormente por los historiadores al servicio de Almorávides y Almohades sobre todo por un supuesto amor desmedido al placer, en el que se puede incluir el gusto por la

Kāmil fī-l-ta'rīj, ed. El Cairo, 1884-5, tomo VIII, pág. 223; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., pág. 144; finalmente aparece en: IBN SA'ID AL-MAGRIBI, Al-Mugrib fī-Hula al-Magrib, ed. El Cairo, 1935, pág. 178; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., pág. 146. Acerca de este asunto, véase también: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 126.

³⁶ AL-NUWAYRI, op. cit., VI, 1916, pág. 33.

³⁷ Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., págs. 67-8.

³⁸ AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, págs. 68-9; traducido por: RUBIERA MATA, M^a. Jesús, La literatura..., op. cit., pág. 89.

³⁹ Citado por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, Arquetipos ideales de la ciudad árabe, en Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica (Zaragoza, diciembre de 1988), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991, págs. 57-64 (págs. 60-4).

arquitectura ostentosa⁴⁰.

Pero el problema de la inmoralidad de la arquitectura podía solventarse si ésta se ofrecía a Dios. Si los edificios se convertían en espacios sagrados mediante la utilización de ciertos elementos arquitectónicos y sobre todo a través de su decoración, en especial de su epigrafía religiosa, podían recibir la aprobación de los sabios religiosos. La función de la arquitectura en favor de la religión justificaba así las obras más ricas y monumentales. Siguiendo a Salomón, como veremos en el siguiente apartado, la arquitectura se transformó incluso en una fuente de virtud. De esta forma, los soberanos islámicos pudieron desarrollar su actividad arquitectónica, tan necesaria para su legitimación en el poder y para sus políticas de prestigio y de intimidación, sin entrar en contradicción con los principios de la fe. No es extraño, así, que en los "espejos de príncipes" la capacidad arquitectónica aparezcan como una más de las virtudes ideales del soberano.

Un hadiz pone en boca del Profeta la siguiente afirmación:

*"A aquel que construya una mezquita, Dios le erigirá una morada en el Paraíso"*⁴¹.

La construcción por parte de un gobernante musulmán de un edificio que la comunidad necesita para cumplir con su obligación legal de la oración está, por tanto, no sólo plenamente justificada, sino que incluso puede considerarse como un deber del soberano. Sin embargo, no parece fácil defender una excesiva ostentación en la edificación de una mezquita y, de hecho, los textos jurídicos recogen críticas al lujo de estas construcciones⁴².

Los problemas planteados por la fastuosa ampliación de la Aljama cordobesa por al-Hakam II ilustran perfectamente esta cuestión. El Califa legitimó su actuación sobre la

⁴⁰ Véase: PÉRÈS, Henri, op. cit., págs. 363-4 y 366-7.

⁴¹ Citado por: PEDERSEN, J., Masjid. The origin of mosques after the time of the Profet, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leyden, 1979-?, t. 6, págs. 647-54 (pág. 653).

⁴² En al-Andalus podemos citar, por ejemplo, a Ibn Hazm; véase: PUERTA VÍLCHEZ, Historia del pensamiento estético árabe, Akal, Madrid, 1997, pág. 258.

piadosa base de la necesidad de aumentar el espacio para la oración; pero esto apenas podía justificar el fabuloso coste de una obra tan opulenta, destinada indudablemente a manifestar el prestigio y el poder del soberano. Las crónicas, en efecto, reflejan el malestar existente en Córdoba por el elevado coste de las obras; e incluso, al parecer, la comunidad se negó a utilizar el remozado edificio hasta conocer los detalles de su financiación⁴³. Como señala Jerrylin D. Dodds las numerosas inscripciones que aparecen en la *qibla* de la Aljama manifiestan la intención del Califa de solventar el problema. Se trata de inscripciones coránicas referentes a la oración, en cuyo nombre se pretendía justificar la ampliación, y tópicos epígrafes que defienden la oportunidad de los trabajos⁴⁴. En ellas, en efecto, se destaca el carácter de obra piadosa de la ampliación y su legitimidad; por ejemplo, en la coronación del zócalo de mármol del *mihrāb* puede leerse, entre otras frases:

*"[...] Mandó el Imām al-Mustansir bi-llāh, siervo de Dios, al-Hakam, Príncipe de los Creyentes, -¡Dios le beneficie!-, tras la asistencia de Dios con la que erigió este mihrāb, revestido de mármol, anhelando abundante recompensa y excelente lugar de retorno [en la otra vida] [...]"*⁴⁵.

Igualmente las crónicas califales insisten en que las obras de la Aljama tenían como finalidad la comodidad y el bienestar de los asistentes; asimismo se afirma que previamente juristas y directores de fundaciones piadosas habían sido consultados⁴⁶. De este modo, como ha señalado Jerrylin D. Dodds, *"la mezquita se convierte en documento de las tensiones*

⁴³ DODDS, Jerrylin D., La Gran Mezquita de Córdoba, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 11-25 (pág. 19).

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba: siglos VII al XV", Córdoba, Mayo-Junio 1986, Córdoba, 1986, págs 22-3; también en Inscripciones fundacionales de la Mezquita de Córdoba, en Cuadernos de Madīnat al-Zahrā', 2, 1988-90, n° 4 en pág. 15, lám. 4. Véase además: LÉVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 12 en págs. 15-6; ARJONA CASTRO, A., Anales de la Córdoba Musulmana (711-1008), Córdoba, 1982, doc. 175 en pág. 140.

⁴⁶ IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 234-5.

sociales creadas por un poder hegemónico opulento y que se ciernen sobre él"⁴⁷.

Y si la construcción de una mezquita planteaba tan importantes problemas éticos, a pesar de su evidente justificación como obra en favor de la religión, resultaba mucho más complicado aún legitimar una obra de carácter civil. Por eso, como veremos, los soberanos medievales se esforzaron en expresar las intenciones piadosas de todas sus actividades constructivas⁴⁸ y recurrieron frecuentemente a los panegiristas para justificar sus dispendios arquitectónicos. Esta idea está presente por ejemplo en una de las tacas a la entrada del Salón de Embajadores de la Alhambra:

*"[...] para la fe erigiste en lo sublime,
sin tensar cuerdas, pabellón solemne"*⁴⁹.

La idealización de la arquitectura al servicio del Islam está expresada con la misma claridad en muchas otras inscripciones de la Alhambra. Pero la propia presencia reiterativa de epígrafes religiosos en los salones y patios de los palacios nazaríes se basta para conferir a los mismos un carácter de obra sacra⁵⁰. Como veremos a continuación Salomón fue referente indiscutible para los soberanos islámicos en este intento de justificar la arquitectura como una actividad piadosa.

3) EL MITO DE SALOMÓN COMO CONSTRUCTOR.

Salomón, llamado en árabe *Sulaymān*, es para los musulmanes uno de los profetas de

⁴⁷ La Gran Mezquita..., op. cit., pág. 23.

⁴⁸ Muy significativa es en este sentido una historia muy conocida protagonizada por al-Mu'tasim, régulo de Almería, que no dudó en renunciar a la simetría y perfección de su palacio por no ocupar una finca privada y cometer así una injusticia; véase: AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. II, pág. 249.

⁴⁹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio Poemas árabes en los muros..., pág. 101.

⁵⁰ En el arte cristiano la materialización de la misma idea tiene lugar a través de la iconografía del soberano que ofrece un edificio a Cristo, imagen que no tiene paralelo en la concisa iconografía musulmana.

Dios (Corán IV, 163; VI, 84; y XXI, 81). En la Edad Media, tanto en la Cristiandad como en el ámbito judío e islámico fue uno de los personajes bíblicos más apreciados, sobre todo en su consideración como gobernante ideal; para los musulmanes era el más valorado de los cuatro reyes míticos de la Antigüedad, por encima de Namrūd, Nabucodonosor y Alejandro⁵¹.

Para cristianos y judíos Salomón encarna sobre todo la figura del rey por excelencia⁵², ungido (1 Crónicas XXIX, 21-5), sabio (1 Reyes, III-V y 2 Crónicas I, 1-13) y poseedor de fabulosas riquezas (1 Crónicas I, 14-8). En el Corán Salomón, además de profeta, aparece como juez inspirado por Dios (XXI, 78-82). Asimismo protagoniza un pasaje en el que es tentado por los demonios, abandona por una vez sus deberes religiosos y pierde su trono temporalmente, para arrepentirse después y ser perdonado por Dios (XXXVIII, 30-40). Para los musulmanes Salomón era además un personaje maravilloso, dotado de poderes mágicos, que poseía el don de la adivinación y conocía el lenguaje de los animales (Corán XXVII, 16)⁵³.

Pero tanto en la Biblia como en el Corán, y sobre todo en la mitología islámica, Salomón es un soberano constructor, siempre al servicio de Dios (1 Reyes VI-VII, 1 Crónicas XXVIII-XIX y 2 Crónicas II-III y VIII, 12-8). Sus arquitectos y artífices eran enviados de Dios, según la Biblia (2 Crónicas II-III), y genios para el Corán (XXXIV, 12-4) y las tradiciones islámicas, destacando entre todos Šajr⁵⁴. Desde Salomón la arquitectura se transformó así en un signo de virtud, ya que sus obras eran inspiradas por Dios y estaban a Su servicio. Salomón era, por lo tanto, el legitimador de la actividad constructiva del soberano musulmán, la solución del dilema moral anteriormente expuesto.

Salomón fue, efectivamente un gran constructor que amplió Jerusalén, erigió el

⁵¹ WALKER, J., Sulaimān b. Dāwūd, en Encyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1934, t. 4, págs. 519-21 (pág. 519). Véase también: BARGEBUHR, Frederick P., The Alhambra, Berlín, 1968, págs. 137-40.

⁵² En la Biblia se relata su nacimiento (2 Samuel XII, 24-5), la sucesión de David en el trono (1 Reyes I, 1-10) y su muerte (2 Crónicas IX, 29-31) y se destaca su condición de monarca (1 Reyes I, 11-40); asimismo se hace referencia a sus esposas (1 Reyes, XI).

⁵³ WALKER, J., op. cit., págs. 519-20.

⁵⁴ Véase: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 47-8.

Templo, el Palacio Real y edificó ciudades, como Megiddo. Casi todas las obras salomónicas se convirtieron en paradigmáticas para el arte islámico. El Templo, su obra más famosa y más claramente al servicio de Dios, aparece seguramente mencionada en una aleya del Corán (XXXIV, 13), pero es la Biblia la que principalmente alimenta a las tradiciones islámicas. Según el libro sagrado, David fue quien verdaderamente concibió la construcción del Templo y Salomón no hizo sino seguir sus instrucciones (1 Crónicas XXVIII-XIX). Las directrices del edificio fueron dadas por el mismo Dios a través de un arquitecto enviado por El. Las cifras y los adjetivos que se emplean en su descripción son completamente fabulosas, como sus dimensiones, y las riquezas del edificio inmensas: oro, maderas nobles, tejidos y piedras preciosas son sus materiales (1 Reyes VI y VIII y 1 Crónicas XXVIII-XIX). Figuras de querubines y numerosos objetos de lujo decoraban el templo (2 Crónicas II-IV y VIII, 12-8); entre ellos una pila sostenida por doce toros, conocida como Mar de Salomón (1 Reyes VII, 23-26 y 2 Crónicas IV, 2-5), inspiradora según algunos historiadores judíos contemporáneos, como veremos, de la Fuente de los Leones de la Alhambra. Los historiadores árabes medievales, como al-Nuwayrī, mencionan también al Templo de Salomón; concretamente el Nihāyat al-ʿArab del citado autor lo denomina mezquita y lo describe como un edificio extraordinariamente lujoso⁵⁵.

Otras obras salomónicas mencionadas en la Biblia son el Palacio Real (1 Reyes VII, 1-22 y 2 Crónicas VIII, 1), varias ciudades y fuentes (2 Crónicas VIII, 2-10) y diversos palacios (1 Reyes IX y 2 Crónicas VIII, 11). Asimismo Salomón construyó un jardín con árboles de oro que milagrosamente producían frutos comestibles⁵⁶.

Diversas fuentes describen igualmente su Trono, que aparece en el Corán como *kursī* (XXXVIII, 34)⁵⁷; situado sobre seis gradas, era de marfil y oro, con un cordero dorado representado en el respaldo, dos leones junto a los brazos y otros doce a cada lado de las gradas (2 Crónicas XVII-XIX)⁵⁸; en la Edad Media pasó a simbolizar la sabiduría y la

⁵⁵ Citado y traducido por: Ibíd., págs. 45-6.

⁵⁶ Ibíd., pág. 48.

⁵⁷ IBN JALDUN, también lo cita en su: Muqaddima, texto árabe, op. cit., t. II, pág. 47; Discours sur l'histoire..., op. cit., libro 3º, cap. XXIV, pág. 533.

⁵⁸ Véase: BARGEBUHR, Frederick P., The Alhambra, op. cit., págs. 128-31; STIERLIN, Henri y Anne, Alhambra, Moleiro, Barcelona, 1992 (1ª ed. francesa 1991),

justicia. Existen también fabulosas descripciones árabes del Trono, que insisten en su riqueza y sobre todo en los autómatas que lo rodeaban, pavos reales, águilas y leones que se movían cuando Salomón se sentaba; incluso una de las águilas coronaba al soberano y una paloma le entregaba la Torá, mientras los demás animales se inclinaban ante Salomón y exhalaban perfumes⁵⁹. Por otra parte, un hadiz que aparece en un manuscrito toledano contiene la descripción de una *qubba* o tienda real de Salomón, utilizada por éste a modo de trono portátil, como si fuera un soberano musulmán⁶⁰.

Pero fue el Estanque de cristal la obra salomónica más emulada por los soberanos musulmanes. Su descripción aparece en el pasaje del Corán que relata la visita de la reina de Saba a Salomón (XXVII, 15-44), remedo de la historia bíblica (1 Reyes X y 2 Crónicas IX). El rey logró impresionar a Bilqīs con sus obras artísticas (2 Crónicas IX, 3-8), en especial con el citado estanque: Salomón, en efecto hizo entrar a la reina de Saba en un edificio pavimentado de cristal y ésta se levantó la falda para atravesarlo creyendo que era agua (Corán XXVII, 42-4)⁶¹.

Asimismo numerosas obras anónimas fueron atribuidas a Salomón por los árabes, como el mítico palacio de Gumdān en el Yemen, construido según los cronistas por los genios de Salomón para Bilqīs, la reina de Saba. También se le atribuyen las ruinas de Baalbek o Palmira, las de un palacio egipcio⁶², así como la Gran Mezquita de Alejandría⁶³

págs. 136-9.

⁵⁹ Véase: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 48-9. También menciona el Trono de Salomón y su riqueza IBN JALDÚN en: Muqaddima, texto árabe, op. cit., t. II, pág. 47; Discours sur l'histoire..., op. cit., libro 3^o, cap. XXIV, pág. 533.

⁶⁰ ALBARRACÍN, Joaquina, La Qubba de Salomón en un manuscrito árabe de Ocaña (Toledo), en Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez con motivo de su LXX aniversario, Universidad de Granada, 1987, t. II, págs. 163-70.

⁶¹ Véase: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 49-52. Un remedo de este estanque puede hallarse por ejemplo en las descripciones de la fabulosa Ciudad del Cobre; véase: *Ibíd.*, pág. 68.

⁶² *Ibíd.*, pág. 54.

⁶³ WALKER, J., op. cit.

y hasta una supuesta ciudad portátil, construída por su genio Šajr⁶⁴. Incluso Ibn Baškuwāl sitúa a Salomón en Córdoba, a donde habría llegado fabulosamente con sus genios, a los cuales, según la leyenda, ordenó cerrar una fosa utilizada como basurero para construir sobre ella la Gran Mezquita⁶⁵. También en la Península Ibérica el rey bíblico construyó la mítica Ciudad del Cobre según algunas fuentes⁶⁶. Finalmente es de interés para al-Andalus la famosa *Mā'ida Sulaymān* o Mesa de Salomón⁶⁷. Esta, que habría sido obtenida por los visigodos durante su saqueo de Roma, se encontraba en Toledo cuando llegaron los musulmanes a la Península⁶⁸.

Estas obras maravillosas trataron de ser remedadas por los soberanos musulmanes⁶⁹, incluyendo los andalusíes, e incluso se convirtió en un tópico literario la superación de las construcciones de Salomón. Esta idea no fue ajena tampoco a los príncipes cristianos del Medievo⁷⁰. Sin duda unos y otros buscaban en esa emulación de Salomón la consideración

⁶⁴ RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., pág. 48.

⁶⁵ Dikr bilad al-Andalus, op. cit., pág. 42. También en: AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit. t. II, pág. 99; citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a J., La arquitectura..., op. cit., pág. 54.

⁶⁶ Véase: *Ibíd.*, pág. 63.

⁶⁷ Véase: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La Mesa de Salomón, en *Awraq*, 3, 1980, págs. 26-31.

⁶⁸ Es descrita por numerosos cronistas y compiladores, entre otros: Dikr bilad al-Andalus, op. cit., pág. 108; IBN AL-KARADABUS, op. cit., págs. 64, 67-8 y 70-1; IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib, Tome troisième, op. cit., pág. 19; IBN AL-ŠABBAT, op. cit., págs. 42, 58-60 y 70-1 Ajbār Maʾmūʿa, op. cit., pág. 27; AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, págs. 254 y ss.; AL-NUWAYRI, op. cit., V, 1915, págs. 222-42; *Ibíd.*, VI, 1916, págs. 1-52, 84-121 y 152-263; *Ibíd.*, VII, 1917, págs. 1-48, 94-164, 190-260 y 289-352; *Ibíd.*, VIII, 1819, págs. 1-64, 85-220 y 263-309; e *Ibíd.*, IX, 1918, págs. 1-45; AL-RUŠATĪ, op. cit., pág. 151; AL-ṬURTUŠĪ, op. cit., pág. 328.

⁶⁹ Según las fuentes escritas los Califas ʿAbbasíes y Fāṭimíes construyeron pequeños jardines con árboles y animales de oro y estanques de recreo, a imitación del jardín salomónico. Asimismo en el palacio aglabí de Raqqāda se construyó un remedo del Pabellón Alargado con mosaicos de cristal.

⁷⁰ Ya Justiniano utilizó la idea de la superación de Salomón y la Basílica de Santa Sofía es una reconstrucción ideal del Templo, como señala RAMÍREZ, Juan Antonio, en: *Op. cit.*, págs. 70-4; asimismo en Bizancio en época Macedónica se intentaron remedar los

de arquitectura virtuosa para sus obras.

En al-Andalus, las obras salomónicas, especialmente el Estanque de cristal, se convirtieron en un mito utilizado por los cronistas y poetas como comparación con los palacios que describen. Las fuentes destacan el intento de emulación de Salomón por parte de los Emires y Califas cordobeses, en sus obras arquitectónicas y también, especialmente °Abd al-Rahmān III⁷¹, en sus victorias militares⁷². Los salones del Alcázar de Córdoba son comparados con el Estanque Alargado de Salomón por Al-Ḥasan ibn Ḥissān⁷³. Otro poeta vuelve a utilizar la comparación con las obras salomónicas en la descripción de un palacio apócrifo, posiblemente Madīnat al-Zāhira⁷⁴. Y Rafael Manzano ha señalado que el patio completamente pavimentado de mármol situado delante del salón conocido como Dār al-

árboles de oro del rey bíblico. Otros muchos edificios evocaron el Templo salomónico también en Occidente; véase: Ibíd., págs. 45-100; en los reinos hispanos tampoco fue extraña la emulación salomónica; por ejemplo, la construcción de un palacio junto al Monasterio de la Huelgas de Burgos por Alfonso VIII es comparada con la erección del Palacio y el Templo de Salomón, en el Chronicon Mundi de Lucas de Tuy (citado por: TORRES BALBÁS, L., Las yaserías descubiertas recientemente en las Huelgas de Burgos, en Al-Andalus, VIII, 1943, págs. 209-54 (nota 1 en pág. 243)); Alfonso X, por otra parte, era considerado también como un nuevo Salomón en muchas de sus actividades u obras; la iglesia de los templarios de Tomar, la Vera Cruz de Segovia, la iglesia de San Marcos de Salamanca, la de Torres del Río y la de Eunat son edificios que evocan también el Templo de Salomón; véase: RAMÍREZ, Juan Antonio, op. cit., págs. 79-99. Y en la Edad Moderna se siguieron utilizando estas comparaciones, sin ir más lejos en el Monasterio del Escorial. Pero hay que decir que, a diferencia del Islam, el Cristianismo ha estado siempre más interesado en la figura de Salomón como juez o sabio que como arquitecto.

⁷¹ En un poema con motivo de la visita de Toda al Califa se dice (citado por: IBN HAYYAN, op. cit., pág. 227):

*"A él fue conducida su soberana,
como Balquis, rodeada de soldados".*

⁷² Por ejemplo tras la victoria de Monteleón un panegirista le dedicó al todavía Emir unos versos entre los que se puede leer: *"Apenas consiguió este resultado Salomón"*; citado por: Crónica anónima de °Abd al-Rahmān III..., op. cit., pág. 102.

IBN HAYYAN recoge otro verso dedicado a °Abd al-Rahmān III tras otra de sus victorias: *"Ni Salomón tal hiciera"*; en: Op. cit., pág. 38.

⁷³ Citado por: RUBIERA MATA, M^a J., La arquitectura..., op. cit., pág. 124.

⁷⁴ Citado por: Ibíd., pág. 134.

Wuzarā' podría evocar igualmente el estanque salomónico⁷⁵.

Otra interesante referencia a Salomón se encuentra en un famoso poema de Ibn Gabirol descubierto por Bargebuhr que describe un edificio granadino⁷⁶. En opinión de este autor se trata del palacio que los Banū Nagrīla, visires judíos de los régulos taifas de Granada y protectores del poeta del mismo credo, construyeron en la Sabīka. En el poema se compara una pila colocada sobre leones de este palacio con la sostenida por doce toros que se encontraba en el Templo de Jerusalén (2 Crónicas IV, 2-5)⁷⁷. Y según Bargebuhr la fuentes a la que se refiere Ibn Gabirol no es sino la de los Leones, que luego sería reutilizada por los nazaríes en la Alhambra⁷⁸. El matrimonio Stierlin da noticia, por otra parte, de una miniatura de una Biblia Moralizada del siglo XIII en la que el Mar de Salomón es representado como una fuente sostenida por leones en vez de toros, como en la Alhambra; igualmente, mencionan algunas pilas bautismales de la Edad Media sostenidas por toros o leones, semejantes a la fuente granadina⁷⁹. Asimismo, en el citado poema de Ibn Gabirol se describe una cúpula giratoria del mismo palacio que se asocia también al rey profeta, comparada con el "*tálamo de Salomón*"⁸⁰.

La referencia a Salomón es también muy frecuente en las inscripciones de los propios edificios de los soberanos andalusíes. Por ejemplo en el poema que decoraba el salón al-

⁷⁵ MANZANO MARTOS, Rafael, Casas y palacios en la Sevilla almohade. Sus antecedentes hispánicos, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de Julio Navarro, Madrid, 1995, págs. 315-52 (pág. 323).

⁷⁶ BARGEBUHR, Frederick F., The Alhambra, op. cit., págs. 97-101 y 120-8. El poema ha sido traducido al español por Elena ROMERO; véase: IBN GABIROL, Selomo, op. cit., poema 57, págs. 175-9. Véase también: STIERLIN, Henri y Anne, Alhambra, op. cit., págs. 83-90 y 127-30.

⁷⁷ IBN GABIROL, Selomo, op. cit., poema 57, págs. 175-9, versos 38-45.

⁷⁸ No sabemos si, de ser cierta la hipótesis de Bargebuhr, dicha fuente seguiría teniendo connotaciones salomónicas una vez colocada en el palacio nazarí; el poema de Ibn Zamrak que decora la nueva taza del siglo XIV no hace referencia alguna al rey bíblico.

⁷⁹ STIERLIN, Henri y Anne, Alhambra, op. cit., págs. 85 y 87. Considero injustificada, sin embargo, la opinión de estos autores en lo que se refiere a la inspiración de la planta de los Palacios de Comares y los Leones de la Alhambra en la descripción bíblica del Palacio de Salomón, en: *Ibíd.*, págs. 184-8.

⁸⁰ IBN GABIROL, Selomo, op. cit., pág. 175.

Turayya del Qaṣr al-Mubārak ʿabbādī de Sevilla se podía leer:

"[...]

Se diría que, ante el temor [de una negligencia], Salomón, hijo de David, no ha permitido a los genios el menor descanso en la construcción [...]"⁸¹.

Un poema epigráfico que decora la taca izquierda del arco de entrada al Mirador de Lindaraja hace también alusión al "*suelo de cristal*"⁸² que evoca nuevamente las obras salomónicas. Finalmente, el templete de bronce de Ilbīra, podría encerrar también una referencia a Salomón en relación con sus doce arillos de herradura que descansan sobre columnas⁸³.

⁸¹ Traducido por: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 144.

⁸² GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit., pág. 123.

⁸³ También se realizaron representaciones del Templo en forma de edificio dodecagonal en los reinos cristianos de la Península. Hay, asimismo, frecuentemente, imágenes de Salomón en las iglesias y palacios occidentales de la Edad Media y del Renacimiento, entre ellos en los edificios hispanos, pero aparece sobre todo como juez. Por ejemplo en la portada del monasterio de Ripoll, o en la catedral de Ciudad Rodrigo, donde está representado junto a la reina de Saba. Otras alusiones iconográficas a Salomón, como el sello o la estrella, o bien referencias en inscripciones, están presentes en muchos edificios medievales. Igualmente numerosos tronos de este periodo estaban decorados con garras y cabezas de león, por ejemplo los tronos de algunos reyes hispanos en forma de silla curul que aparecen en miniaturas de los siglos XII y XIII.

II) ARQUITECTURA RELIGIOSA.

Los diferentes gobernantes hispano-musulmanes erigieron o patrocinaron mezquitas públicas, las cuales eran indudablemente manifestaciones evidentes de su poder como soberanos islámicos. Veremos más adelante que construyeron también oratorios privados en sus conjuntos palatinos, de connotaciones simbólicas muy distintas.

En este capítulo segundo se analiza en primer lugar la figura del gobernante andalusí desde la perspectiva religiosa con el fin de comprender los motivos que llevaban a éste a edificar las mezquitas. A continuación se estudian las connotaciones simbólicas de las aljamas erigidas por los distintos soberanos desde el punto de vista de la expresión de su poder, así como su utilización ceremonial política. Finalmente serán analizados todos los componentes de las aljamas significativos desde el punto de la manifestación del poder: los externos, como las puertas y el alminar, y los que se hallan en el interior del oratorio, el área de la *maqṣūra*, el *mihrāb*, el *sābāt* y el *minbār* o alminbar.

1) EL SOBERANO ISLAMICO.

La *umma*, o comunidad de creyentes en la fe del Islam, es teóricamente el Estado perfecto al que Dios ha otorgado un código legal inmutable, que ha llegado a los hombres a través del Profeta y sus sucesores los Califas. No hay separación, por tanto, entre sociedad política y comunidad religiosa, ya que la ley islámica posee un sentido muy amplio, puesto que se entiende como la totalidad de mandatos divinos que rigen toda la vida del musulmán y de la *umma*. Contempla, así, además de aspectos estrictamente legales, otros ceremoniales, éticos y políticos¹.

De esta manera el Estado es teóricamente un instrumento divino. La misión principal del gobernante es crear la situación necesaria para que cada individuo pueda llevar una vida

¹ La ley religiosa bebe fundamentalmente de la fuente del *hadiz*, ya que el derecho procede de Dios, que inspiró a Mahoma el modelo legal, la *sunna*. Pero los hadices se transmitieron por vía oral y no se pusieron por escrito hasta el siglo IX. Anteriormente la práctica jurídica y administrativa no era ley religiosa, sino un conjunto de normas con un variopinto origen. Los Califas tenían autoridad legal como jueces y como legisladores, de forma que llegaron a crear una nueva *sunna*. Pero en el siglo IX se impuso, no sin dificultades, un movimiento "tradicionalista" que provocó el traslado de la autoridad religiosa de los Califas a los teólogos e intérpretes de la tradición, agrupados en escuelas jurídicas.

musulmana recta y tenga asegurados su bienestar en este mundo y la salvación en el otro. Y pese a la realidad fragmentaria de la Dār-al-Islam, siempre existió en efecto una aspiración al Islam verdadero, al gobierno perfecto. Tras la ruptura histórica de la comunidad islámica la unidad permaneció así al menos como referencia utópica.

El Califa es el jefe supremo de la comunidad islámica y la titulación oficial refleja perfectamente su condición. En efecto ya °Umar, el segundo Califa ortodoxo, adoptó la denominación de *Amīr al-Mu'minīn* (Príncipe de los Creyentes), que se convirtió en el título califal por excelencia; fue utilizado entre otros por los Omeyas de Damasco y Córdoba, los °Abbāsīs, los Fātimīs o los Almohades. A partir de los Omeyas los soberanos islámicos fueron llamados asimismo *Jalīfat Allāh*, lo que hacía referencia con mayor claridad a su carácter de representante de Dios, a su poder político y religioso con carácter universal. Pero a partir del siglo IX, a causa del ascenso de los teólogos, se volvió a imponer, ya definitivamente el término *Jalīfat Raṣūl Allāh*, es decir, "representante o sucesor del enviado de Dios"².

Los Omeyas asumieron igualmente la designación °*Abd Allāh*, en relación con el carácter teocrático que fue adquiriendo la dignidad califal. Y a partir del segundo Califa °Abbāsī, se tomó como costumbre la adopción de un *laqab* o sobrenombre honorífico por el soberano, en este caso al-Mansūr (el Victorioso), lo cual aumentaba su carácter teocrático.

El poder del soberano legítimo, es decir el Califa, en el Islam medieval estaba, en efecto, sancionado por el poder absoluto de Dios. El príncipe era el representante del poder celestial y el mantenedor del orden del mundo, la justicia, el cosmos. Esto lo legitimaba como jefe absoluto de la comunidad islámica, aunque el primero en adoptar el título oficial protocolario de *Imām*, que fue desde entonces equiparable a *Amīr al-mu'minīn*, fue el Califa °Abbāsī al-Ma'mūn³. Ya sabemos que en al-Andalus °Abd al-Raḥmān III adoptó el título califal, como ya hemos señalado, como reacción a la política expansionista del Califato šī'ī

² Véase: ROSENTHAL, E. I. J., El pensamiento político en el Islam, Madrid, 1967, págs. 249 y ss.

³ Para IBN JALDŪN incluso Califato e Imamato son sinónimos; véase: Discours sur l'histoire..., op. cit., libro 3º, cap. XXIV, págs. 370-85.

de los Fāṭimíes⁴. Sus sucesores Omeyyas detentaron igualmente el título califal, como los Hammūdíes y al igual que más tarde los Almohades. Estos trataron de llevar a cabo una gran reforma religiosa, que era una propuesta de legitimidad religiosa. Pero los restantes gobernantes de la historia de al-Andalus no llevaron ese título.

En efecto, desde la asunción del Califato por los Fāṭimíes los títulos de Califa e Imām pasaron a ser absurdos porque el Estado islámico de hecho se fragmentó. La figura perfecta, ideal, del soberano islámico es el Califa, máxima expresión de la unidad entre el poder temporal y el espiritual. El Califa es el gobernante único de todo el Islam, con la misión profética de extender su dominio por toda la tierra para someterla por completo a la ley islámica. Pero la ruptura de la Dār al-Islām en varios califatos, su desintegración en varios estados independientes de hecho y en algunos casos de derecho, provocó que el Califato quedara en la práctica reducido a una institución utópica.

Esta fragmentación de la comunidad islámica obligó a los gobernantes de al-Andalus y de toda la Dār al-Islām a recrear un origen noble para su linaje que pudiera legitimarlos, como veremos en el capítulo de las raudas. Pero creemos que esta legitimación se conseguía sobre todo a través del cumplimiento de las obligaciones religiosas propias del soberano. Así, cada dinastía en el poder se reclamaba como defensora del verdadero Islam y sus cronistas y panegiristas se encargaban de criticar al linaje depuesto y de tachar a sus miembros de falsos creyentes.

En definitiva los soberanos de hecho eran también *imām*-es, al igual que los de derecho pleno. Tanto unos como otros debían cumplir con los deberes religiosos de todo gobernante islámico: defender y extender la fe, ofrecer a los musulmanes las condiciones necesarias para vivir conforme a la ley islámica con el fin de que pudieran acceder a la otra vida, además de procurarles la felicidad en ésta. En sus Memorias °Abd Allāh señala con

⁴ Adoptó títulos y dignidades de origen °abbāsī, para competir con los Fāṭimíes pero también para reseñar su carácter *sunní*. Por esta razón adoptó el título de *Imām* y un *laqab* tan significativo desde el punto de vista religioso como *al-Naṣir*, que le podía legitimar ante los magrebíes en su lucha por el poder en el Norte de Africa frente a los *šīʿíes*. °Abd al-Rahmān III desarrolló en este sentido un gran programa propagandístico a través de la numismática, la epigrafía y el arte a través del cual se presentaba como defensor de la ortodoxia frente a los Fāṭimíes y también los masarríes.

claridad cuáles son los deberes del soberano islámico:

"La religión es la única salvación del mundo y no hay justicia más que con ella. El soberano debe, pues, asistirle y protegerla, ya que es el sostén del mundo, conforme a lo dispuesto por el Creador"⁵.

Al Ṭurṭuṣī, por su parte, cita un relato, según el cual el soberano persa Ardašīr da algunos consejos a su hijo sobre cómo gobernar:

"Hijo mío. La religión y el rey son dos cosas inseparables, que no pueden pasarse la una sin la otra, porque la religión es el apoyo que sostiene al rey y éste el guardián que defiende la religión"⁶.

En similares términos se pronuncia Ibn Jaldūn, que afirma que el Califa es el encargado de mantener la religión y gobernar el mundo a través de ella⁷. Especificando las obligaciones del soberano, éstas son para el gran sabio tunecino: presidir la oración, administrar justicia, organizar la policía y dirigir la guerra santa, bien él mismo personalmente o bien a través de sus representantes⁸.

Los soberanos aparecen en las fuentes como guías y protectores del Islam, pero también como protegidos por Dios. A veces las crónicas utilizan en este sentido figuras tópicas literarias retóricas referentes a la divinización⁹ del soberano andalusí que no hay que

⁵ ° ABD ALLAH, El siglo XI..., op. cit., pág. 71.

⁶ AL-ṬURṬUŠĪ, Abū Bakr, op. cit., pág. 237.

⁷ Discours sur l'histoire..., op. cit., libro 3º, cap. XXIII, págs. 367-70.

⁸ Ibíd., Libro 3º, cap. XXIX, págs. 433-51.

⁹ El carácter sagrado es un rasgo de los soberanos desde la Antigüedad, por su calidad sacerdotal, su naturaleza heroica y su sentido cósmico.

entender al pie de la letra¹⁰. Tan sólo en algunos casos en el Islam شريعة puede advertirse un cierto proceso de sacralización del príncipe, especialmente por lo que se refiere a los Fātimíes¹¹.

Sin embargo en al-Andalus no se puede hablar de divinización del soberano en ningún caso, aunque sí son perceptibles rasgos heterodoxos en alguno de ellos. Es indudable que ciertos gobernantes tuvieron carácter de santones, como los Emires meriníes Abū Muḥammad °Abd al-Ḥaqq¹² o Abū l-Ḥasan¹³. La poesía cortesana en el mismo sentido se refiere al soberano como un ser protegido por Dios, por ejemplo al-Ḥakam II¹⁴. Los soberanos eran siempre considerados por sus panegiristas y cronistas como gobernantes musulmanes, luchadores contra los infieles, piadosos y virtuosos. Por ejemplo, en la introducción del *Ḥulāl al-Mawṣiyya* Ibn Simāk alaba a Muḥammad V, a quien reconoce como "*autoridad suprema mahometana*" y le dedica los tópicos habituales de buen gobernante, luchador contra el infiel y le llama "*gran Califa*"¹⁵. Las crónicas andalusíes destacan asimismo tópicamente las virtudes religiosas de los soberanos que los protegen; ascetismo, piedad y justicia se encuentran entre ellas¹⁶. Los panegiristas de los Almohades alaban la defensa de la

¹⁰ Por ejemplo, Ibn Darrāy se refiere a Almanzor en un panegírico con estas palabras: "*Si perdonaste Dios perdonó, si castigaste Dios castigó*" (LA CHICO GARRIDO, M., op. cit., pág. 104).

¹¹ Por ejemplo, mediante el uso de la cortina que ocultaba y separaba al Califa de la audiencia en las recepciones oficiales, o la utilización del incienso en procesiones y ceremonias religiosas. Asimismo los objetos del Califa adquirieron una naturaleza casi sagrada; véase: CANARD, M., *Byzance et les musulmanes du Proche Orient*, Variorum Reprints, Londres, 1973, págs. 84-5 y 382-3.

¹² IBN ABI ZAR°, op. cit., pág. 544: "*Su bonetillo y sus zaragüelles servían de bendición en todos los poblados de los zanatas, y los llevaban las parturientas que tenían dificultad en dar a luz y Dios les facilitaba el parto por su intercesión; al agua con que se ablucionaba, la llevaba para curar a los enfermos*".

¹³ IBN MARZUQ, op. cit., págs. 384-6.

¹⁴ AL-RAZI, °Isā Ibn Ahmad, op. cit., págs. 43, 82, etc.

¹⁵ Op. cit, págs. 19-20.

¹⁶ Algunos soberanos copiaban personalmente el Corán, lo cual además de prueba de virtud, tenía un claro sentido político. Véase: IBN MARZUQ, op. cit., págs. 387-91.

ortodoxia y el reformismo practicado por los Califas¹⁷. En el mismo sentido van las críticas efectuadas por los mismos textos a los soberanos impíos, en el caso de los cronistas de los Almohades, a los últimos Almorávides.

La titulación de los soberanos andalusíes insiste igualmente en su carácter de gobernantes islámicos, incluídos aquellos que no detentaron el apelativo califal. Ya nos hemos referido al sentido religioso de este título, que en al-Andalus se arrogaron Omeyas, Hammūdies y Almohades, potenciado por los sobrenombres honoríficos que los identificaban como jefes de la comunidad islámica. Pero incluso los régulos de taifas se adornaron frecuentemente con *laqab*-s en los que estaba presente la palabra "Dios", y en las que las alusiones religiosas eran muy directas. Los Nazaríes, que se autodenominaron Emires o Sultanes, utilizaron también a veces retóricamente los términos *Jalīfa* o *Amīr al-Muslimīn*, pero sólo en poesía¹⁸, incluída la epigráfica¹⁹; "Abd Allāh (Esclavo de Dios) es una *kunya* frecuentemente utilizada por los Nazaríes, al igual que otras similares que insisten en su carácter de soberanos islámicos y en su legitimidad.

A veces las crónicas relatan hechos sobrenaturales referentes al soberano, pero que no tienen la finalidad de sacralizarlo, sino de poner de manifiesto la ayuda de Dios al gobernante islámico, muchas veces en relación con la guerra santa. Por ejemplo, según el *Qirtās* la madre del meriní Abū Yūsuf Yaʿqūb tuvo un sueño que anunciaba el futuro nacimiento de un hijo santo y buen gobernante²⁰. Por otra parte, son relativamente frecuente los anuncios divinos a los soberanos de las futuras victorias, por ejemplo al Emir Yūsuf b. Tāšufīn cuando iba a pasar a la Península²¹; asimismo antes de la contienda de Alarcos, el Califa almohade al-Mansūr estaba rezando para solicitar la ayuda divina en la batalla y soñó

¹⁷ GARULO, Teresa, La poesía de al-Andalus en época almohade, en Música y poesía del sur de al-Andalus, Lunwerg, Madrid, 1995, págs. 149-60 (150-2).

¹⁸ Por ejemplo en un panegírico de Ibn al-Jatīb dedicado al nazarí Muḥammad V en el Mawlid del año 1362, en el que se destaca asimismo la homonimia entre el Sultán y el Profeta; véase: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Foco..., op. cit., poema IV en pág. 161.

¹⁹ PUERTA VÍLCHEZ, J. M., Los códigos..., op. cit., págs. 121-3.

²⁰ IBN ABI ZARʿ, op. cit., pág. 565.

²¹ *Ibíd.*, pág. 280.

que un caballero celestial le anunciaba la victoria²², narración que indudablemente recuerda a algunos episodios de Santiago. Pero también las derrotas de los enemigos son conocidas previamente por éstos, como cuando Alfonso VI tuvo un sueño que anunciaba el desastre de Zallāqa²³. En el mismo sentido cabe entender la narración de victorias de las tropas musulmanas en inferioridad numérica o la alusión directa a la intervención divina en favor de los soldados del Islam.

Igualmente cabe destacar que los soberanos protegían a los sabios religiosos, a los estudiosos de la tradición islámica y patrocinaban importantes obras literarias de temática religiosa. Pero lógicamente también a través del arte, y concretamente sobre todo mediante sus intervenciones en la arquitectura, el soberano podía demostrar su condición de gobernante islámico. Ya vimos también que en los palacios el carácter religioso del soberano se manifestaba a través de la epigrafía. En efecto, no existió en el Islam medieval una iconografía político-religiosa²⁴, a diferencia del arte cristiano desde la época de Constantino²⁵.

En al-Andalus esta función la desempeñó, salvando las distancias, la epigrafía. En todas las inscripciones fundacionales desde época omeya o en la Alhambra la poesía epigráfica insiste en la figura del soberano como gobernante ideal islámico y guía de la

²² Ibíd., pág. 437-8.

²³ IBN SIMAK, op. cit., págs. 67-9.

²⁴ Pero sí es posible observar en las representaciones de soberanos andalusíes en majestad rasgos formales idealizadores, en consonancia con su carácter de gobernantes de derecho divino; nos referimos a la frontalidad, el hieratismo, la intemporalidad y la jerarquización del tamaño de las imágenes de los soberanos andalusíes en el arte suntuario.

²⁵ La iconografía cristiana se sirvió del arte de la Antigüedad para crear nuevas imágenes que expresaban muy gráficamente el origen divino del poder de los Emperadores Bizantinos, Carolingios y Otónidas, que aparecen como jefes de la Cristiandad. También los monarcas bajo-medievales aparecen representados como gobernantes de derecho divino. Sobre todo destaca la imagen del soberano coronado por Dios o por algún personaje sagrado, ante la presencia de los jerarcas de la Iglesia; a veces el Papa o el obispo es el que corona, por lo que se manifiesta la concesión del poder de Dios a través de la Iglesia. También destaca la iconografía del príncipe acompañado por los ángeles, por santos, por un obispo, por el Papa o por el propio Cristo; el soberano se muestra así como lugarteniente de Dios, que gobierna con su bendición, como intermediario entre él y los hombres.

religión²⁶. E igualmente en la numismática, en la que aparecen letreros religiosos, desde la época de los Omeyas de Damasco, cuando se suprimieron las imágenes y se potenciaron las inscripciones islámicas. En al-Andalus se siguió el modelo Omeya hasta que °Abd al-Rahmān III introdujo en las monedas su nombre con el título de Califa, a imitación de los °Abbāsīes; en ellas se destaca la unicidad de Dios y la misión profética del Islam, ambas con un claro sentido político frente a los reinos cristianos por los que estas monedas circulaban. Los Almohades renovaron nuevamente la numismática como símbolo de su reforma religiosa e hicieron aparecer en ella el lema "*Alabado sea Dios Único*", adoptado por Ya°qūb al-Manṣūr, referencias al Mahdī, el nombre del Califa gobernante y leyendas religiosas. Los Nazarīes, sin embargo, se limitaron a consignar el lema dinástico y diversas leyendas piadosas.

Finalmente, entre las obligaciones del soberano se encontraba la de extender el Islam a través de la guerra santa. Los soberanos andalusīes, a diferencia de los del Islam oriental, no cumplían la pergerinación a La Meca, pero lo suplían con la realización del *ḡihād*. Esta palabra significa "esfuerzo en la batalla" y aparece en el Corán y los hadices. Para la mayoría de los teólogos clásicos el *ḡihād* tiene un sentido militar, aunque algunos sabios ši°īes y los teólogos modernistas de los últimos dos siglos prefieren analizarlo desde un punto de vista moral y espiritual. Existió también en al-Andalus una notable teorización sobre esta cuestión en numerosos tratados jurídicos.

En el Islam medieval la acción militar se fomentó efectivamente con la promesa del botín para los supervivientes y de la vida eterna en el Paraíso para los fallecidos en el campo de batalla. Así, el imperialismo militar se sustentó en las grandes ventajas económicas y sociales de la expansión y en el éxito de la doctrina. El *ḡihād* es así uno de los mandamientos básicos en el Islam, ya que es una religión ecuménica: hasta la victoria final del Islam el mundo estará dividido entre la *Dār al-Islām* y la *Dār al-Ḥarb*. Lógicamente la rápida comprobación de la imposibilidad de conquistar el mundo impuso ciertas limitaciones a esta teoría.

El comandante del *ḡihād* era el soberano islámico, es decir el Califa en los primeros

²⁶ Los soberanos cristianos de la Edad Media también aparecen en las fuentes escritas, crónicas, obras literarias e iconografía como gobernantes por derecho divino.

tiempos, y posteriormente cada Sultán o Emir, gobernantes de hecho. Cronistas oficiales y poetas cortesanos exaltaban las victorias de sus patrocinadores a los que describen como heroicos guerreros del Islam, que, en cumplimiento de su obligación como soberanos, acometen a los infieles. Aplican rasgos heroicos al soberano de manera tópica, siguiendo una larga tradición que se remonta al Oriente Medio Antiguo y al Imperio Romano. E incluso, como ya vimos, se certifica la intervención divina en favor del príncipe islámico en sus justas batallas contra infieles y rebeldes²⁷, ya que en la historiografía andalusí tanto las victorias como las derrotas dependen del designio de Dios.

Las referencias a las contiendas triunfales de los príncipes del Islam están cargadas de tópicos, como las victorias en inferioridad numérica, la exageración en el número de bajas contrarias, los asedios heroicos, los botines fabulosos, las destrucciones de ciudades y edificios o el apilamiento de las cabezas cortadas de los infieles. La descripción de las batallas de Zallāqa²⁸ o Alarcos son buenos ejemplos, que incluyen todos estos elementos.

Por otro lado, muchos de los *laqab*-s de los soberanos andalusíes se refieren claramente a la guerra santa, como al-Nāṣir li-din-Allāh (el defensor de la religión de Dios), al-Gālib bi-llāh (el vencedor por Dios), al-Manṣūr bi-llāh (el que vuelve victorioso por Dios), al-Mustansir bi-llāh (el que suplica auxilio de Dios), al-Mustaʿīn bi-llāh (el que implora la ayuda de Dios), al-Muzaffar bi-llāh (el victorioso por Dios) y otros.

La forma más habitual de llevar a cabo el *ḡihād* por los soberanos de al-Andalus era mediante aceifas contra los reinos cristianos. Necesarias para la legitimación de los soberanos andalusíes, estas campañas estivales fueron destacadas por los literatos cortesanos como importantes manifestaciones del poder de los gobernantes hispano-musulmanes, especialmente en sus tiempos más brillantes. En las crónicas, casidas y otras composiciones poéticas se recogen todos los tópicos de la guerra santa en sus cantos a las victorias frente a los cristianos²⁹.

Los Emires y Califas cordobeses presidían, en efecto, las aceifas contra los reinos hispanos del norte. Ya ʿAbd al-Raḥmān I escribió un poema en el que afirma su ardor en la

²⁷ Véase, por ejemplo: IBN HAYYAN, op. cit., págs. 29, 41, 85, 143 y 257.

²⁸ IBN SIMAK, op. cit., págs. 70-81.

²⁹ Véase por ejemplo: IBN SIMAK, op. cit., págs. 151-4.

guerra santa³⁰. En ocasiones, incluso los cronistas comparan las batallas de ʿAbd al Raḥmān III, por ejemplo, con las del Profeta³¹. En las ceremonias del anudamiento de banderas, previas a las campañas, se recitaban párrafos coránicos y los almuédanos e *imām*-es pronunciaban jaculatorias. Los propios estandartes omeyas estaban decorados con letreros coránicos que ilustraban perfectamente el espíritu de *ḡihād*. Asimismo en los desfiles triunfales se manifestaba la relación entre guerra y religión.

Pero sin duda quien mejor encarnó la figura del combatiente por la fe fue Almanzor, muy necesitado de legitimidad³²; Ibn Darrāy cantó sus hazañas en la guerra santa³³, como más tarde las de Mubārak y Muẓaffar de Valencia. El *Bayān* nos ofrece también la imagen de ʿAbd al-Malik dirigiendo al aire libre la oración el día de la Ruptura del Ayuno en plena campaña en tierras de Barcelona; le homenajearon sus hombres por orden de rango y le saludaron³⁴, en una perfecta manifestación de unidad entre religión, guerra y poder.

Las fuentes destacan también el carácter providencial de Yūsuf b. Taṣūfīn, salvador del Islam en un momento de crisis³⁵. Se suceden las alabanzas y leyendas en torno a él y a la batalla de Zallāqa, que se compara con las principales victorias de la historia del Islam³⁶ y que se convirtió indudablemente en una importante fuente de legitimidad para Yūsuf. En este sentido, la petición de ayuda de los reyezuelos andalusíes a los Almorávides³⁷ para la lucha contra el infiel es un ejemplo tópico que ilustra la ideología de

³⁰ TERÉS, Elías, *Ibn Faray de Jaén y su Kitāb al-Ḥadā'iq*, en *Al-Andalus*, XI, 1946, págs. 131-57 (pág. 155).

³¹ IBN HAYYAN, op. cit., pág. 257.

³² Véase, por ejemplo: IBN AL-KARDABUS, op. cit., págs. 84-5.

³³ LA CHICO GARRIDO, M., op. cit. págs. 74, 75, 94, 101, 114, 118, 127, 130, 131, etc.

³⁴ IBN ʿIDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato...*, op. cit., pág. 15; véase también el papel de ʿAbd al-Malik en la guerra santa, en págs. 12, 14-5, 17-25, 30 y 190.

³⁵ Véase, por ejemplo: IBN AL-KARDABUS, op. cit., págs. 112-3.

³⁶ *Ibíd.*, págs. 117-20; IBN SIMAK, op. cit., pág. 80.

³⁷ La propia denominación *al-murābitun* está intimamente ligada al *ḡihād*.

la guerra santa, y las tensiones entre el Magrib y al-Andalus³⁸. Recordemos que Yūsuf intervino en la Península respaldado por la *fatwā* de los alfaquíes y los ulemas; y en el mismo sentido, se debe señalar que florecieron durante toda la época almorávide las obras literarias de *ḡihād*. Cabe también mencionar que el *Bayān* y otras crónicas describen los estandartes blancos y rojos con inscripciones coránicas de las tropas musulmanas en Zallāqa, emblemas del espíritu de *ḡihād*³⁹. Igualmente en otras batallas los ejércitos almorávides portaban banderas con leyendas religiosas, según *al-Hulal al-Mawṣiya*⁴⁰.

También las fuentes destacan la briosa participación en el *ḡihād* en al-Andalus de los Almohades, desde el primer Califa °Abd al-Mu'min⁴¹. Los Unitarios, por su carácter de reformadores religiosos, consideraban todas las guerras como santas, tanto las mantenidas contra los Almorávides, a los que declararon infieles, como por supuesto a los cristianos⁴². Los alardes que tenían lugar en Marrākuš, en lo que los Califas tenían una participación muy destacada, estaban repletos de símbolos de la guerra santa. Antes de las batallas los soberanos pronunciaban arengas de contenido religioso para inflamar el espíritu de *ḡihād* de los combatientes⁴³.

³⁸ Véase, por ejemplo: Ibíd, donde se relata un inventado intercambio epistolar entre Yūsuf b. Tāšufīn y el rey de Badajoz al-Mutawakkil (págs. 47-51) o el famoso pasaje en el que al-Mu'tamid afirma preferir apacentar camellos antes que cerdos, en referencia a la decisión de pedir a los Almorávides su paso a la Península para evitar el avance cristiano (pág. 59); el régulo °abbādī implora por tanto la llegada de Yūsuf en nombre de la defensa del Islam (págs. 60-3).

³⁹ IBN °IDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos...*, op. cit., págs. 203-4.

⁴⁰ IBN SIMAK; op. cit., pág. 148.

⁴¹ IBN ṢAḤIB AL-SALA, op. cit., págs. 14, 29-30, 40, 52-3, 55-6, etc; IBN AL-KARDABUS, op. cit., págs. 152-3. También destacaron como guerreros por la fe Abū Ya°qūb (véase: IBN ṢAḤIB AL-SALA, op. cit., págs. 75, 91, 93, 119, 129, 131, 136, 138-45, 155-6, 177-8, 230-1), Abū Yūsuf (IBN AL-KARDABUS, op. cit., pág. 154) y otros.

⁴² En este sentido, un buen ejemplo es la apología del *yihād* realizada por Ibn Ṭufayl en una obra encargada por el Califa Abū Ya°qūb Yūsuf a modo de llamamiento para la guerra santa en al-Andalus; véase: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Una qasida política inédita de Ibn Ṭufayl*, en Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, I, 1953, págs. 21-8.

⁴³ Por ejemplo, °Abd al-Mu'min, en: IBN ṢAḤIB AL-SALA, op. cit., pág. 53.

Por otra parte, según Ibn Simāk⁴⁴ e Ibn Šāhib al-Salā⁴⁵ el Califa Almohade ʿAbd al-Mu'min llevaba consigo en sus expediciones militares el Corán atribuido a la mano de ʿUtmān que se conservaba en la Gran Mezquita de Córdoba; concretamente en su expedición a Ifrīqya cien jinetes que marchaban por delante del Califa portaban y protegía el citado ejemplar del Corán. Este, para el que ʿAbd al-Mu'min ordenó realizar un riquísimo estuche decorado con piedras preciosas, era llevado en una litera cubierta por cuatro banderas rojas sobre un camello. Abū Yaʿqūn Yūsuf exhibía el mismo Corán, junto a otro del fundador de la Reforma, en sus desfiles, en los que fe, política y guerra aparecían íntimamente unidos:

*"Iba delante de él [del Califa] su estandarte blanco, según la costumbre de su organización y con él el Alcorán de ʿUtmān b. ʿAffān, alzado sobre un camello blanco y sobre todo él un baldaquín rojo que lo protegía. Estaba incrustado de piedras preciosas y rubíes y le acompañaba un ejemplar del Alcorán del Mahdī, sobre una mula, y sus hijos con sus hermanos los Sayyides iban detrás de él y ante él banderas de diversos colores"*⁴⁶.

Asimismo, Jiménez de Rada en su narración de la batalla de Las Navas de Tolosa refiere que el Califa almohade al-Nāṣir presidía la batalla con el Corán en su mano junto a otros objetos⁴⁷.

También los estandartes almohades, como los califales o los almorávides, poseían inscripciones religiosas, como el Pendón de las Navas o las banderas del Salado, para subrayar el apoyo divino a las tropas musulmanas; por ejemplo en muchas ocasiones se refieren al premio del Paraíso para los que combaten por la fe. Según Pérez Higuera la decoración del Pendón de las Navas del Museo de las Huelgas está posiblemente inspirada en ilustraciones coránicas almohades, lo que reforzaría su función religiosa⁴⁸. Por otra

⁴⁴ Op. cit., págs. 182-3.

⁴⁵ Al-Mann bī l-Imāma, op. cit., págs. 178-9.

⁴⁶ IBN ʿIDARĪ, en: Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, op. cit., t. I, pág. 79.

⁴⁷ JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, pág. 320.

⁴⁸ PÉREZ HIGUERA, María Teresa, Objetos e imágenes..., op. cit., pág. 74.

parte, el Qirtās da noticia del estandarte blanco del Califa almohade al-Manṣūr en Alarcos con la inscripción: "*No hay más Dios que el Dios; Muḥammad es el profeta de Dios; no hay vencedor sino Dios*"⁴⁹. Todos estos símbolos de la guerra santa y otros eran exhibidos en los grandes desfiles triunfales tenían lugar para celebrar las victorias, como el del citado °Abd al-Mu'min en Ifrīqya⁵⁰.

Asimismo las crónicas exaltan la actuación de los soberanos Meriníes en el *ḡihād* en al-Andalus⁵¹. Un buen ejemplo de la conexión entre guerra y fe nos lo ofrece Ibn °Idārī, según el cual cuando al-Wāṭiq conquistó Marrākuṣ lo primero que hizo fue entrar en la mezquita y dar gracias a Dios⁵². Asimismo los Sultanes Nazaríes asumieron también en persona la defensa de al-Andalus y muchos de ellos destacaron por sus dotes militares. Numerosas inscripciones de la Alhambra tenían carácter triunfal y aludían a la guerra santa, como las de la Fachada de Comares, el Patio de los Arrayanes, la Fuente de los Leones y las columnas del Patio del mismo nombre, la Puerta del Vino, etc. En el periodo nazarí se escribieron asimismo numerosas obras de *adab* destinados a excitar el espíritu de *ḡihād*, género en el que destacó Ibn Simmāk⁵³.

⁴⁹ IBN ABI ZAR°, op. cit., pág. 444. También los ejércitos cristianos llevaban estandartes con imágenes de la Virgen o con la Cruz y en los reinos hispanos sobre todo se utilizaba el pendón de Santiago o el de San Isidoro.

⁵⁰ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., págs. 16-7.

⁵¹ Por ejemplo: IBN MARZUQ, op. cit., págs. 101-2, 104-6, 320-2 y 327.

⁵² Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, op. cit., t. II, pág. 315.

⁵³ Las fuentes cristianas hispanas manifiestan también su ideología de la Reconquista. Santiago, cuya primera referencia aparece en la Historia Silense, de principios del XII en la narración de la intervención del Apóstol en el cerco de Coimbra de Fernando I en 1064, se convirtió en un emblema de la lucha contra el Islam. Esta ideología de Cruzada, explica, por otra parte, la importancia de la espada como símbolo de conquista y soberanía en los reinos hispanos frente a otros símbolos de poder; véase: PALACIOS MARTÍN, Bonifacio, Investidura de armas de los reyes españoles en los siglos XII y XIII, en Actas del Primer Congreso nacional sobre "Las Armas en la Historia" Gladius (Madrid, 1988), págs. 153-92, *passim*. También aparece reflejada en la iconografía a través de los elementos que simbolizan la universalidad del cristianismo. Se multiplicaron asimismo las imágenes de Santiago como caballero celestial, destacando la explícita versión del Santiago Matamoros.

2) LA MEZQUITA ALJAMA COMO MANIFESTACIÓN PÚBLICA DEL PODER RELIGIOSO DEL GOBERNANTE MUSULMÁN.

Como ya hemos señalado, la mezquita aljama es la manifestación artística del poder del soberano musulmán como *Imām*. Cuando éste erigía uno de estos edificios cumplía manifiestamente con su obligación de proteger el Islam y difundir la fe. Como hemos visto, religión y política no están separadas en el Islam medieval y el príncipe era el jefe de la comunidad musulmana en ambos terrenos. Y es precisamente en la aljama donde se manifestaba esta unidad del poder, ya que el edificio era el centro simbólico de la autoridad política y religiosa, especialmente en los primeros tiempos del Islam. En este sentido, el palacio del soberano, como veremos más adelante, solía estar situado junto a la mezquita aljama. Por otra parte, el príncipe dirige la oración y es el *jaḥīb* de la comunidad, y se manifiesta como tal desde el alminbar.

2.a) El soberano, promotor de la arquitectura religiosa.

Uno de los deberes del soberano musulmán de la Edad Media era permitir a los musulmanes, y promover entre ellos, el desarrollo de su fe, sobre todo mediante la construcción de mezquitas, lo que era considerado como la obra piadosa por excelencia. Las mezquitas son los lugares destinados a la oración⁵⁴, por lo que son edificios prioritarios para la comunidad musulmana, y por esa razón el soberano debe construirlas.

El Corán⁵⁵ y las tradiciones insisten en la importancia de la oración. Recordemos el hadiz, ya citado al principio de nuestro estudio, que atribuye al Profeta estas palabras: "*A aquel que construya una mezquita, Dios le erigirá una morada en el Paraíso*"⁵⁶. Como veremos, los soberanos andalusíes cumplieron con el deber de edificar estos edificios, como señalan las crónicas, o al menos ampliaron y reformaron las ya existentes. Por ejemplo, un

⁵⁴ Para algunos aspectos semánticos de la palabra *masjīd* (mezquita), en relación con la oración, véase: PEDERSEN, J., Masdjīd. The origins of the mosque up to the Profet's death, en Encyclopedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, págs. 644-7 (págs. 644-5).

⁵⁵ Por ejemplo, en: II, 238; IV, 103; XI, 114; XVII, 78-81; XX, 30; 50, 39-40, etc.

⁵⁶ Citado por: PEDERSEN, J., Masdjīd. The origin of mosques after the time of the Profet, op. cit., pág. 653.

IBN MARZUQ, por ejemplo, lo menciona en relación con las mezquitas construídas por Abū l-Ḥasan, en: Op. cit., pág. 331.

deber especialmente importante en este sentido para el soberano era el de reformar una mezquita cuando ésta había sido destruida por los cristianos. Por otra parte, muchas veces eran miembros de la familia del soberano los que llevaban a cabo estas obras pías, al igual que las reinas consortes y otros miembros de la familia real de las cortes cristianas.

Frecuentemente las fuentes históricas citan tópicamente, con números exagerados, las mezquitas de las grandes ciudades hispano-musulmanes, como en otros lugares de la Dār al-Islam⁵⁷. Y siempre destacan el sentido piadoso de estas construcciones. Los soberanos sobre todo se encargaban de erigir las aljamas de los núcleos urbanos de al-Andalus⁵⁸, entre ellos los de las ciudades palatinas, y generalmente las restantes mezquitas eran obra de oligarcas provinciales⁵⁹.

Pero las mezquitas construidas por los soberanos no se caracterizan sólo por su funcionalidad piadosa, sino también por su ostentación. Son en muchos casos grandes obras de arquitectura, que destacan por la monumentalidad de sus muros exteriores y de su

⁵⁷ Véase: PEDERSEN, J., The origin of mosques after the time of the Prophet, op. cit., pág. 653.

⁵⁸ Aunque también muchas de las aljamas andalusíes fueron obra de los notables locales; por ejemplo la fundación de la de Zaragoza tradicionalmente se atribuye a un sucesor de los compañeros del Profeta (*tābīʿī*), pero es poco probable la veracidad de esta noticia; véase: SOUTO, Juan A., Textos árabes relativos a la Mezquita aljama de Zaragoza, en *Madridrer Mitteilungen*, 30, 1989, págs. 391-426 (págs. 392-8); del mismo autor: Fuentes magrebíes relativas a la Marca Superior de al-Andalus: El volumen II del Bayān al-Mugrib de Ibn ʿIdārī, en Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas (Granada, 6-10 nov. de 1989), ICMA, Madrid, 1992, págs. 299-322 (pág. 309 y nota 42). La aljama de Pechina fue igualmente obra de un rico particular, según AL-HIMYARĪ, en: Op. cit., pág. 48.

⁵⁹ En efecto la mayor parte de las mezquitas eran de patrocinio privado; hombres piadosos y acaudalados, altos funcionarios y otros personajes importantes eran generalmente los encargados de construir las mezquitas públicas de la ciudad en los distintos barrios, como la del Cristo de la Luz de Toledo, por ejemplo, o las rábitas, casi siempre fuera del núcleo urbano. Se conservan las inscripciones conmemorativas de algunas de estas mezquitas, como la de la citada del Cristo de la Luz o de otra toledana desaparecida, ampliada en el año 428 H. (1037-8 de J. C.); véase, para la primera: SOUTO, Juan A., Epigraphy and building in Umayyad al-Andalus: Genesis and prospects for a research project, en VERMEULEN, U., y DE SMET, D. (editores), Philosophy and Arts in the Islamic World. Proceedings of the Eighteenth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants held at the Katholieke Universiteit Leuven (September 3 - September 9, 1996), Leuven, 1998, págs. 303-24 (pág. 312). Para la segunda, véase: LEVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 60 en págs. 68-9 y lám. XVIIa.

alminar, por la presencia de una gran nave central, señalada por ricas arcadas y coronada por cúpulas y por un *mihṛāb* especialmente adornado. La decoración interior es más lujosa y refinada que en otras mezquitas, compuesta por motivos vegetales, geométricos y epigráficos. La ornamentación anicónica incita a una actitud contemplativa, ya que ningún elemento narrativo interrumpe al fiel. Los atauriques y las composiciones geométricas sugieren la infinita riqueza de la creación de Dios y los epígrafes son siempre religiosos, aunque muchas veces expresan también el poder del soberano.

Entre la ornamentación debemos mencionar también la presencia de tejidos en los muros y sobre todo las alfombras que cubrían los suelos y la parte inferior de los fustes de las columnas. El mobiliario, especialmente el almimbar, las lámparas, o los ejemplares del Corán destacan también por su riqueza material. Gran importancia poseen asimismo las lápidas conmemorativas que se encuentran en el exterior y la epigrafía alusiva a la construcción y a su sentido piadoso⁶⁰.

A través de las aljamas los príncipes musulmanes, por lo tanto manifestaban su poder en dos direcciones. La primera en cuanto que cumplían con su obligación de construir espacios para la oración de la comunidad. Y la segunda porque erigían lujosos edificios, que demostraban su riqueza económica, simbolizan su poder y elevan su prestigio, lo cual resultaba ciertamente difícil de justificar, como vimos en el primer capítulo. Remito principalmente a la cuestión en torno a los problemas éticos que se plantearon con la ostentosa ampliación de la Gran Mezquita de Córdoba por al-Hakam II.

La inauguración de las aljamas o de las ampliaciones o reformas de las mismas eran grandes ceremonias en las que el soberano se manifestaba públicamente como piadoso constructor. Conocemos la celebración de al-Walīd II con motivo del final de la restauración de la Mezquita de Medina; fue una ceremonia de carácter áulico más que religioso, en la que el Califa dirigió la *juṭba* por primera vez, bajo la protección de su guardia personal⁶¹. Sabemos también que a la primera oración celebrada en la Ŷāmi^c al-Salih de El Cairo acudió

⁶⁰ Son equivalentes a las imágenes cristianas de la donación a la iglesia por parte de los monarcas, sobre todo existentes en el arte bizantino, o a las imágenes de presentación en los libros de miniaturas.

⁶¹ GRABAR, Oleg, Ceremonial, op. cit, pág. 69.

un representante califal de Bagdad⁶². Según Maqrizī en la inauguración de la Mezquita de al-Mu'ayyad estaba presente el Sultán sentado en un trono y rodeado de sus funcionarios; tuvo lugar un banquete público, y tras la oración el soberano regaló ropas de honor a los funcionarios de las mezquitas y los sufíes⁶³. Similar fue la ceremonia de la Zāhiriyya, donde también se recitaron poemas⁶⁴.

Igualmente en al-Andalus, por ejemplo, el Omeya Muḥammad I inauguró la terminación de la ampliación de Córdoba de ʿAbd al-Raḥmān II⁶⁵. La orden del traslado de la oración oficial de la mezquita de Ibn ʿAdabbas de Sevilla a la nueva aljama almohade tal vez fue acompañada de alguna celebración⁶⁶. Sí sabemos que tuvo lugar una gran fiesta presidida por el Califa al-Manṣūr y su corte con motivo de la colocación del *yāmūr* sobre el alminar de la Aljama de Sevilla que ponía fin a las obras⁶⁷.

Ya desde los primeros tiempos del Islam los soberanos se ocuparon de erigir suntuosas mezquitas. Los Califas llamados ortodoxos llevaron a cabo reformas en la Gran Mezquita de Medina y en el santuario de La Meca. Asimismo las ciudades fundadas por los musulmanes se construían en torno a una mezquita, como Fustāt o Kūfa. Igualmente los Omeyas edificaron numerosas mezquitas y ampliaron otras; en especial destaca la labor de ʿAbd al-Malik y al-Walīd I. Los ʿAbbasíes fueron también grandes constructores de mezquitas, destacando sobre todo la Aljama de Samarra, erigida por al-Mutawakkil. La Gran Mezquita de Qayrawān o la de Ibn Ṭulūn son también buenos ejemplos del patrocinio estatal islámico.

Una vez construída la mezquita el soberano debía hacer importantes donaciones

⁶² PEDERSEN, J., The administration of the mosque, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, págs. 671-4 (pág. 674).

⁶³ Ibíd.

⁶⁴ Ibíd.

⁶⁵ IBN AL-QUTĪYA, Tāʾrīḥ iftitāḥ al-Andalus, ed. de Ribera Tarragó, Madrid, 1925, pág. 59; citado y traducido por: ARJONA CASTRO, A., Anales..., doc. 45b en pág. 52.

⁶⁶ IBN ṢAḤĪB AL-SALA, op. cit., pág. 199.

⁶⁷ Ibíd., pág. 204.

económicas para el funcionamiento y mantenimiento del edificio⁶⁸; incluso en algunos casos las aljamas eran administradas directamente por el Estado. A veces también los gobernantes financiaban, no sólo a las mezquitas fundadas por ellos, sino también a otras. Asimismo donaban muebles, lámparas y otros objetos preciosos a las mezquitas, de manera análoga a los monarcas cristianos, que regalaban a las iglesias numerosas obras de arte. Unos y otros trataban de enriquecer los templos para manifestar su poder y llevar a cabo una obra piadosa. Especialmente destacan por su simbolismo en las mezquitas las lámparas, cuya luz permitía evocar a la divinidad y lo sagrado y sobre todo los alminbares, a los que dedicaremos un apartado completo dentro de este capítulo.

Los soberanos se encargaron también de posibilitar el abastecimiento de agua a las mezquitas aljamas, para la limpieza ritual de los creyentes, mediante la realización de conducciones de agua y aljibes para almacenar el agua de lluvia. Construyeron edificios anexos a las mezquitas para las abluciones mayores, llamados *dār al-mida'a*, o simplemente *mida'a*, así como fuentes en los patios de los oratorios. Asimismo edificaron numerosos baños públicos en los núcleos urbanos y en las alcazabas militares y crearon fundaciones para su funcionamiento. No obstante, muchos de los *ḥammāmāt* fueron obra de funcionarios o ricos particulares piadosos.

Por lo que respecta AL-ANDALUS, en el periodo de los Omeyas destaca sin duda sobre todo la gran obra de la Aljama de Córdoba⁶⁹, aunque también se levantaron otras

⁶⁸ Véase: PEDERSEN, J., The administration..., op. cit., págs. 671-4. No sólo se donaba dinero a las mezquitas, sino también bienes inmuebles como casas, tiendas o talleres.

⁶⁹ Véase: CRESWELL, K. A. C., Early Muslim..., op. cit., t. II, págs. 138-66; DODDS, Jerrylin D., La Gran Mezquita de Córdoba, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 11-25; EWERT, Christian, Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bûgen: I. Die senkrechten ebenen Systeme sich kreuzender Bûgen als Stützkonstruktionen der vier Rippenkuppeln in der ehemaligen Hauptmoschee von Córdoba, Madrider Forschungen 2, Berlín, 1968; del mismo autor: La mezquita de Córdoba: Santuario modelo del occidente islámico, en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. López Guzmán, Madrid, 1995, págs. 53-68; GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse musulmane, t. IV: L'art hispano-musulmane, París, 1979, págs. 21-92; GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, El arte árabe español..., op. cit., págs. 19-44, 47-51, 56-9, 77-82, 91-153 y 162-5; NIETO, Manuel, y LUCA DE TENA, C. (recopiladores), La Mezquita de Córdoba: planos y dibujos, Colegio Oficial de Arquitectos de Andalucía Occidental, Córdoba, 1992. TORRES BALBÁS, L., La Mezquita

muchas mezquitas, por iniciativa estatal y también de particulares. La Gran Mezquita cordobesa fue uno de los primeros edificios monumentales de al-Andalus, que expresaba en aquel momento la supremacía del Islam en la Península. Fruto del esfuerzo de los sucesivos Omeyas, según, por ejemplo, al-Himyarī era conocida universalmente y destacaba por su belleza, grandiosidad, perfección, riqueza y solidez⁷⁰.

Las fuentes árabes aseguran que en un primer momento los musulmanes compartieron con los cristianos la basílica de San Vicente de Córdoba; sin embargo ya Ocaña puso en duda la veracidad de esta historia, que respondería a un intento de demostrar la justicia y tolerancia de los musulmanes con respecto a los indígenas hispanos⁷¹. Según la citada noticia en primer lugar se repartió el edificio mediante un acuerdo, al igual que en la Gran Mezquita de Damasco⁷², y luego los musulmanes compraron a los cristianos su parte⁷³. °Abd al-Rahmān entonces derribó la vieja basílica y construyó una nueva aljama terminada en el año 170 H. (786-7 de J. C.)⁷⁴. De esta manera se hacía patente a los ojos de los

de Córdoba y *Madīnat al-Zahrā'*, Madrid, 1952; del mismo autor: *Arte hispanomusulmán*, op. cit., págs. 342-70, 386-413 y 465-587; V.V.A.A., *Exposición "La Mezquita de Córdoba: siglos VII al XV"*, Córdoba, Mayo-Junio 1986, Córdoba, 1986.

⁷⁰ Op. cit., págs. 183-4. Otros cronistas e historiadores dedican al edificio elogios similares.

⁷¹ OCAÑA JIMÉNEZ, M., *La basílica de San Vicente y la Gran Mezquita de Córdoba*, en *Al-Andalus*, VII, 1942, págs. 347-66 (págs. 352-8).

⁷² Los Omeyas compartieron en un primer momento la iglesia de San Juan de Damasco con los cristianos, de forma que la mitad del edificio correspondía a éstos y la otra mitad a los musulmanes; posteriormente se construyó un nuevo edificio que pasó a ser la aljama de la ciudad. Otras diez iglesias fueron reconstruidas como mezquitas en Damasco y en otros muchos lugares del Dār al-Islām. Véase: PEDERSEN, J., *Masjdjid. The origin of mosques after the time of the Profet*, op. cit., págs. 649-50.

⁷³ IBN °IDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 229; traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., pág. 111. También en: *Dikr bilād al-Andalus*, op. cit., págs. 42-3 y 123 de la traducción.

⁷⁴ AL-NUWAYRI, V, 1915, op. cit., págs. 225 y 234; IBN °IDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 58 y 229-30; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: *Anales...*, op. cit., docs. n^o 15 y 16b en págs. 24-5; traducido también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., pág. 111.

cordobeses la sustitución del poder cristiano por el musulmán⁷⁵ y la utilidad de la construcción:

*"Por el amor de Dios, gastó ochenta mil piezas de oro y de plata en una mezquita que tiene por fundamento la piedad y sirve para la práctica de la religión predicada por Muḥammad"*⁷⁶.

°Abd al-Raḥmān I poco antes, en el año 164 H. (780-1 de J. C.), había ordenado asimismo al gobernador de Algeciras construir la Aljama de esta ciudad en el lugar donde antes había también una iglesia⁷⁷. Igualmente dispuso la erección de varias mezquitas en Córdoba, además de la Aljama⁷⁸.

Hišām I, por su parte, levantó el alminar de la Gran Mezquita de Córdoba, con el botín de su campaña contra Gerona y Narbona⁷⁹, en un acto pleno de simbolismo triunfal. Asimismo construyó junto a ella la *Dār al-Mida'a*⁸⁰, cuyos restos han sido excavados

⁷⁵ Como sabemos, sobre la mezquita se edificó posteriormente una catedral cristiana para simbolizar la victoria definitiva de la Cristiandad. De esta forma se realizaba una nueva apropiación simbólica del mismo espacio. Véase: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse..., op. cit., págs. 29-48 y 77-80.

⁷⁶ Se trata de unas palabras supuestamente pronunciadas con motivo de la edificación de la Aljama, según: IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 230; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales..., op. cit., doc. n° 16b en pág. 25.

⁷⁷ Fath al-Andalus, op. cit., pág. 105.

⁷⁸ Según TORRES BALBAS, L., en: Arte hispanomusulmán..., op. cit., pág. 370.

⁷⁹ IBN AL-ATIR, op. cit., págs. 152-3; IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 68 y 230; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales..., op. cit., doc. n° 19 en pág. 27; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 111-2; Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 127 de la traducción; AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 338; AL-NUWAYRI, op. cit., VI, 1916, págs. 6, 15 y 23.

⁸⁰ IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 68 y 230; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales..., op. cit., doc. n° 19 en pág. 27; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 112. La noticia también aparece en: Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 127 de la traducción.

recientemente bajo el sector del oratorio ampliado por Almanzor⁸¹. También erigió otras mezquitas en la capital de los Omeyas, como la situada delante de la Bāb al-Ŷinān (Puerta de los Jardines)⁸². Sabemos también que el Emir promovía la asistencia a las salas de oración en las noches invernales con el reclamo de repartos de dinero a los asistentes⁸³; de esta forma manifestaba su carácter de gobernante islámico y cumplía con su obligación de promover la piedad de los creyentes. Por otro lado, la esposa de al-Ḥakam I construyó la Masʿūd Mutʿa, que llevaba su nombre⁸⁴.

ʿAbd al-Raḥmān II, por su parte, amplió la Gran Mezquita de Córdoba entre el año 222 H. (836 de J. C.) y el 234 H. (848 de J. C.), derribando la *qibla* y construyendo ocho nuevos tramos hacia el sur que seguían el modelo de la primitiva aljama⁸⁵. Respetó así el proyecto de su antecesor y manifestó la continuidad dinástica y la gloria del linaje. Asimismo durante esta fase se empezaron a labrar los primeros capiteles epigráficos conmemorativos con el nombre del soberano⁸⁶.

Por otra parte, Ibn Ṣāhib al-Salā da noticia de una inscripción que se hallaba en la Aljama de ʿAdabbas de Sevilla y que conmemoraba su construcción por ʿAbd al-Raḥmān II

⁸¹ NIETO CUMPLIDO, M., Las aguas del Paraíso. Fuentes, pilas, caños y acequias en la historia del Patio de los Naranjos, en *Diseño interior*, 2, marzo 1991, págs. 124-5 (pág. 124).

⁸² AL-NUWAYRI, V, 1915, op. cit., pág. 242; IBN AL-AṬIR, op. cit., págs. 152-3.

⁸³ Ajbār Maʿmūʿa, op. cit., pág. 110. La noticia es recogida por: Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 128 de la traducción.

⁸⁴ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía cordobesa en los "Anales de al-Hakam II" por Isa Razi, en *Al-Andalus*, XXX, 1965, págs. 319-79 (pág. 355).

⁸⁵ IBN AL-AṬIR, op. cit., págs. 230-1; IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 84 y 230; traducidos por ARJONA CASTRO, A., en Anales..., op. cit., docs. n° 33b y 36 en págs. 34 y 35. Véase también: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse..., op. cit., págs. 48-50 y 80.

⁸⁶ Véase: EWERT, Christian, y WISSHAK, J. P., op. cit.; CRESSIER, P., Les chapiteaux de la Grande mosquée de Cordoue: oratoires d' Abd al-Rahman I et d' Abd al-Rahman II et la sculpture de chapiteaux à l'époque émirale, en *Madridener Mitteilungen*, 25, 1984, págs. 216-81, y 26, 1985, págs. 257-313.

en el año 829 de J. C.⁸⁷. Dicho epígrafe, que estaba situado en un fuste de mármol de una columna en la segunda nave paralela al eje vertical de la mezquita, frente al *mihrāb*, se conserva en el Museo Arqueológico de Sevilla; dice así:

*"Dios tenga piedad de ʿAbdarrahmān b. al-Ḥakam, el emir justo, el bi[en encaminado], el que ordenó la [re]construcción de esta mezquita, bajo la dirección de ʿU[mar] b. ʿAdabbas, cadí de Sevilla, en el año 2[1]4 / 11 marzo 829 - 27 febrero 830. Escribió ʿAbdalbarr b. Hārūn"*⁸⁸.

De esta primera aljama sevillana, que actuó como tal desde el año 829 de J. C. hasta 1182⁸⁹, sólo quedan en pie dos galerías del patio muy transformadas, parte del alminar y la orientación del edificio.

ʿAbd al-Rahmān II ordenó también la construcción de las aljamas de Baena y Jaen⁹⁰. Algunas de las mujeres y concubinas del Emir fundaron asimismo varias mezquitas, como la que llevaba el nombre de una de ellas, Masʿūd al-Šifā', en Córdoba⁹¹. Son éstas las primeras obras conocidas de las mujeres de la familia de un soberano andalusí; posteriormente, como veremos otras mujeres patrocinaron frecuentemente estas obras

⁸⁷ Op. cit., pág. 199. También menciona la construcción de este edificio IBN AL-QUTIYA, en: Op. cit., págs. 62-3 y 65-6 del texto árabe y págs. 50 y 52-3 de la traducción.

⁸⁸ SOUTO, Juan A., *Epigraphy and building...*, op. cit., pág. 311. Véase también: OLIVA, D., GÁLVEZ, E., y VALENCIA, R., op. cit., n° 1 en págs. 452-4; LEVI-PROVENÇAL, E., *Inscriptions...*, op. cit., n° 28 bis en pág. 43; OCAÑA JIMÉNEZ, M., *La inscripción fundacional de la Mezquita de Ibn ʿAdabbas de Sevilla*, en *Al-Andalus* XII, 1947, págs. 148-51; FERNÁNDEZ-CHICARRO, C., y FERNÁNDEZ, F., op. cit., pág. 189.

⁸⁹ Véase sobre este edificio: HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, *El alminar de ʿAbd al-Rahmān III en la Mezquita Mayor de Córdoba*, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975, págs. 161-76; TORRES BALBAS, L., *Arte hispanomusulmán*, op. cit., págs. 376-9.

⁹⁰ AL-HIMYARI, op. cit., págs. 73 y 88-9 respectivamente. Véase también: *Dikr bilād al-Andalus*, op. cit., pág. 150.

⁹¹ *Ibíd.*, pág. 150; véase también: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Notas sobre la topografía...*, op. cit., págs. 353-4; ARJONA CASTRO, A., *Urbanismo...*, op. cit., págs. 77-9. Según éste último los restos de una mezquita excavada en el Fontanar de Cábanos podrían corresponderse con la citada Mezquita de al-Šifā'.

piadosas. En época del propio ʿAbd al-Raḥmān II, Mūsā II, caudillo de los Banū Qasī, erigió la Aljama de Tudela, según Gómez Moreno⁹²; tan sólo se conservan de ella algunas piezas decorativas de los siglos IX y X⁹³.

Muḥammad I continuó las reformas de la Aljama cordobesa⁹⁴ y renovó la Puerta de San Esteban. En ella situó una inscripción, que expresaba la consideración de la Aljama como una obra piadosa y que más adelante reproduciré. El mismo Emir amplió la aljama de Zaragoza con el quinto del botín conseguido en una campaña contra el condado de Barcelona⁹⁵, como símbolo del dominio del Islam sobre la Cristiandad. Financió también la Aljama de Reygo (Málaga o Archidona)⁹⁶, amplió la de Elvira⁹⁷ y reparó las de Medina Sidonia y Écija⁹⁸.

Asimismo, al-Mundīr reparó el aljibe de la Gran Mezquita de Córdoba⁹⁹. Y con el permiso del Emir ʿAbd Allāh, ʿAbd al-Raḥmān al-ʿYilliḳī tras fundar la ciudad de Badajoz, erigió en ella en primer lugar la mezquita aljama y un baño anexo¹⁰⁰. El citado Emir ordenó también la construcción de la Mezquita de la Alcazaba de Lérida¹⁰¹.

⁹² GÓMEZ MORENO, Manuel, La Mezquita Mayor de Tudela, en Príncipe de Viana, XVIII, 1945, págs. 2-15 (pág. 5). Así lo piensa también PAVÓN MALDONADO, B., en: Tudela, Ciudad Medieval: Arte Islámico y Mudéjar, en Instituto Hispano Árabe de Cultura, Madrid, 1978, pág. 20.

⁹³ GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, La Mezquita Mayor de Tudela, op. cit., pág. 15; PAVÓN MALDONADO, B., Tudela..., op. cit., págs. 19-72.

⁹⁴ AL-NUWAYRI, VI, 1916, op. cit., pág. 24.

⁹⁵ SOUTO, Juan A., Textos árabes..., op. cit., pág. 395; del mismo autor: El emirato..., op. cit., pág. 217; también del mismo: Fuentes magrebíes..., pág. 309 y nota 42.

⁹⁶ IBN AL-FARADI, op. cit., n.º 15 en pág. 12. Véase: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 181.

⁹⁷ Su inscripción fundacional fue leída por IBN AL-JATIB, en: Iḥāṭa, 1901, op. cit., t. I, pág. 12.

⁹⁸ Según TORRES BALBÁS, L., en: Arte hispanomusulmán..., op. cit., pág. 414.

⁹⁹ IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 230; traducido por: ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. n.º 56 en pág. 58.

¹⁰⁰ AL-BAKRI, Abū ʿUbayd, op. cit., pág. 36; AL-HIMYARI, op. cit., pág. 58.

¹⁰¹ Ibíd., pág. 202.

Durante el Califato se continuaron las obras de ampliación en la Aljama de Córdoba, que alcanzó su mayor esplendor en este periodo. Ya °Abd al-Raḥmān III reformó el patio y erigió un gran alminar¹⁰², pero fue al-Ḥakam II el que llevó a cabo una nueva ampliación del oratorio, la más lujosa de todas. Sin embargo, anteriormente el primer Califa había realizado otras intervenciones destacadas en la arquitectura religiosa. Cabe mencionar, por ejemplo la colocación del *miḥrāb* de la *muṣāra* de Córdoba¹⁰³ o la intervención de al-Nāṣir en la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez, ampliada notablemente por el Califa, que también erigió su alminar, como símbolo de su dominio sobre la región frente a los Fāṭimīes¹⁰⁴. Por otra parte, es muy interesante la noticia facilitada por °Arīb según la cual °Abd al-Raḥmān III se encolerizó ante la destrucción de la mezquita de Valtierra en el año 918 de J. C. por Sancho Garcés I de Navarra, poniéndose de manifiesto una vez más el carácter piadoso de la arquitectura y su relación con la guerra santa¹⁰⁵.

Pero la intervención religiosa más importante de al-Nāṣir fue lógicamente la construcción en al-Zahrā' de una aljama digna de la ciudad califal. En ella trabajaban diariamente mil obreros especializados, los cuales levaron a cabo con rapidez y gran perfección su cometido, según las fuentes, que fijan el final de las obras en el año 941 de J. C.¹⁰⁶. Se conserva asimismo un fragmento de su inscripción fundacional, en la que figura el nombre del constructor¹⁰⁷. Junto a la fachada principal se han hallado también los restos

¹⁰² IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1848-51, op. cit., t. II, págs. 228-1; traducido por ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. n° 158 en pág. 109.

¹⁰³ °ARIB B. SA°ID, op. cit., pág. 154.

¹⁰⁴ DEVERDUN, G., al-Karawiyyin, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. IV, págs. 632-5 (pág. 632).

¹⁰⁵ °ARIB B. SA°ID, op. cit., pág. 150.

¹⁰⁶ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, pág. 370; citado y traducido por CASTEJÓN, Rosario, en: Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., págs. 127-8. También en Nafḥ al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 100; citado y traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., pág. 115.

¹⁰⁷ PAVÓN MALDONADO, B., Memoria de la excavación de la mezquita de Madīnat al-Zahrā', Excavaciones Arqueológicas en España n° 50, Ministerio de Cultura, Madrid, 1966, pág. 126 y lám. LXXXII.

de una *dār al-mida^ca*¹⁰⁸. La mezquita está separada del área palatina, sólo unida a él por el *sābāt*, y su planificación está sometida a la de la ciudad, de forma que su orientación no determina la del complejo urbano, como ha observado Acien Almansa¹⁰⁹; es además evidente que el palacio califal está situado en el lugar jerárquicamente más significativo de la ciudad, y no la aljama. Sin duda ésta sería utilizada por los pobladores de la *madīna* para la oración del viernes; los fieles se reunirían en la *muṣalla* sólo se en las grandes celebraciones, a las que acudirían también personas de los alrededores¹¹⁰. En este sentido, Mazzoli-Guintard ha llamado la atención sobre la utilización simultánea de dos aljamas en muchos actos, la de Córdoba y la de al-Zahrā', algo muy excepcional en el Islam medieval¹¹¹.

La más ostentosa actuación de un soberano Omeya en la arquitectura religiosa es sin duda la ampliación de la Aljama de Córdoba realizada por al-Hakam II entre los años 961-9 de J.C.¹¹². Se trata de una gran obra, la principal empresa arquitectónica acometida por el segundo Califa, lujosamente decorada. Realizó doce crujías nuevas en dirección a la *qibla*¹¹³ y añadió nuevas puertas exteriores; en especial destaca el área de la nueva

¹⁰⁸ Tal vez sea éste el baño público que AL-MAQQARI menciona además del *hammām* privado del Califa que ya analizamos; en: *Analectes*, op. cit., t. I, pág. 374; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, *Madīnat al-Zahrā'... II...*, op. cit., pág. 130.

¹⁰⁹ *Madīnat al-Zahrā'...*, op. cit., pág. 18.

¹¹⁰ *Ibíd.*, pág. 21. Los príncipes musulmanes también construyeron lugares de oración al aire libre, que reciben el nombre de *muṣallā*. En general consisten simplemente en una explanada con un muro de *qibla* y un *mihrāb*; en otros casos se construía una plaza cerrada por muros en sus cuatro lados y con varias entradas. En estas explanadas se celebraban las multitudinarias festividades principales, sobre todo el 'Id al-Kabīr y el 'Id al-Fiṭr y a veces también se utilizaban con fines recreativos o comerciales.

¹¹¹ MAZZOLI-GUINTARD, Ch., *Remarques sur le fonctionnement...*, op. cit., págs. 50-2.

¹¹² IBN 'IDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 237-8; citado y traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., págs. 115-6. Véase también: GOLVIN, Lucien, *Essai sur l'architecture religieuse...*, op. cit., págs. 50-3 y 81-5.

¹¹³ En un principio Al-Hakam II pensó en variar la dirección de la *qibla*, que se había demostrado errónea, pero finalmente respetó la construcción de sus antecesores. Todas las

maqṣūra, rodeada de arcos entrelazados, coronada por cúpulas y culminada por un *mihrāb* con forma de habitación y una fastuosa fachada, rodeada de otras dos portadas, la del tesoro¹¹⁴ y la del *sābāt*. Evidentemente tal despliegue arquitectónico y decorativo es injustificable desde el punto de vista de la necesidad de una ampliación, como dicen las crónicas. Es, por el contrario, una manifestación ostentosa del poder de al-Ḥakam II y un magnífico símbolo de la nueva dignidad califal.

Precisamente la dificultad de defender desde el punto de vista de la legalidad religiosa esta ampliación provocó la aparición, por primera vez en al-Andalus, de numerosos epígrafes en la *qibla* cordobesa con la finalidad de justificar las obras. Contienen textos coránicos referentes a la oración que tratan de legitimar las obras de al-Ḥakam por la necesidad de una ampliación del edificio para la habilitación de la comunidad¹¹⁵.

Otros epígrafes elogian de forma tópica las obras y exaltan el poder del soberano. En efecto las inscripciones del *mihrāb*¹¹⁶ insisten, junto a las citas coránicas referentes al

reformas de la Gran Mezquita fueron en efecto profundamente respetuosas con la obra anterior, ya que había una identificación entre mezquita y dinastía.

¹¹⁴ En esta habitación situada a la izquierda del *mihrāb* se guardaban los objetos que se utilizaban en las festividades, como candelabros y lámparas, según: AL-HIMYARI, op. cit., págs. 185-6. Acerca de las lámparas de la Gran Mezquita, véase: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse..., op. cit., págs. 90-2. La única campana del periodo omeya que se conserva es la que posiblemente pertenecía a la Mezquita de Medina Elvira y se guarda en el Museo Arqueológico de Granada (R.E. 552); véase: CASAMAR, Manuel, Lámpara de platillo de la Gran Mezquita de Medina Elvira, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, n° 8, pág. 207; FRESNEDA PADILLA, Eduardo, Lámpara de platillo de la Mezquita de Medina Elvira, n° 48 del Catálogo, en Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra, Catálogo de la Exposición celebrada en el Palacio de Carlos V de la Alhambra (1 de abril-30 de sept. de 1995), Patronato de la Alhambra y el Generalife y Ed. Comares, Granada, 1995, págs. 247-8.

¹¹⁵ IBN ʿIDARÍ también se refiere a la falta de espacio en la vieja mezquita, en: Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 234. En este sentido pueden mencionarse otras actuaciones piadosas intachables de al-Ḥakam II, entre ellas los repartos de limosnas en el mes de Ramadán, según: AL-RAZI, ʿIsā Ibn Ahmad, op. cit., págs. 47 y 98.

¹¹⁶ Situadas en la imposta del arco de entrada, en la coronación del zócalo, sobre las albanegas y en el arrabá. Han sido traducidas por M. OCAÑA JIMÉNEZ en: V.V.A.A., Exposición "La mezquita de Córdoba...", op. cit., págs. 20-5.

paraíso y a la oración como camino hacia él, en destacar el papel promotor del Califa¹¹⁷ y en el carácter de las obras como cumplimiento de un obligación religiosa¹¹⁸. Más adelante analizaremos cada uno de los citados epígrafes.

Por otro lado, al-Ḥakam II construyó también un *qanāt* que transportaba el agua desde la Sierra hasta la *Dār al-Midʿa* de la Aljama¹¹⁹ y levantó cuatro salas de abluciones con dos grandes pilas de piedra. Con motivo de ello, se compuso una qasida en honor al Califa, que expresa perfectamente el sentido de la obra:

*"[...] Has hecho así a la vez, cosa extraordinaria, un acto glorioso y una buena obra en bien del pueblo, de quien eres pastor y protector"*¹²⁰.

Una *umm wālad* de la corte del Califa, por su parte, erigió el alminar de una mezquita cordobesa, a la que añadió una nueva galería, según el testimonio de la propia inscripción conmemorativa de las obras¹²¹. Otra mezquita fue fundada en la misma ciudad por la madre del Califa, según se desprende de su nombre, Masʿūd Umm al-Ḥakam al-Mustansir bi-

¹¹⁷ Que aparece con su titulación completa; asimismo se menciona la fecha de realización de las obras, como es habitual.

¹¹⁸ El modelo de texto utilizado en la Aljama de Córdoba fue imitado en las lápidas conmemorativas de mezquitas creadas por la iniciativa de particulares. En ellas se indica la fecha de terminación de la obra, el nombre del promotor y del director de las obras, precedida de alguna fórmula introductoria como el "*bismallāh*". Es el caso de la cartela de la mezquita toledana de Bīb al-Mardūm situada en la fachada principal; véase: OCAÑA JIMÉNEZ, M., *La inscripción fundacional de la Mezquita de Bib al-Mardūm...*, op. cit. Muy similar es la inscripción conmemorativa de la fundación de una mezquita en Guardamar del año 333H. (944 de J. C.) por un notable, que podría haber estado colocada sobre un arco en la fachada o en el patio; véase: LEVI-PROVENÇAL, E., *Inscriptions...*, op. cit., n° 95 en págs. 93-4.

¹¹⁹ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 240. Véase también: ARJONÁ CASTRO, A., *Urbanismo...*, op. cit., pág. 31; MANZANO MARTOS, Rafael, *El agua...*, op. cit., pág. 71; PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de Arquitectura Hispano-Musulmana*, t. I: *El Agua*, C.S.I.C., Madrid, 1990, págs. 205-7.

¹²⁰ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 240; traducido por ARJONÁ CASTRO, A., en: *Anales...*, op. cit., doc. n° 180 en pág. 143.

¹²¹ LEVI-PROVENÇAL, E., *Inscriptions...*, op. cit., n° 18 en págs. 24-5 y lám VIb.

llāh¹²². Y una inscripción encontrada en la Iglesia de San Lorenzo de Córdoba conmemora la fundación en ese lugar de una mezquita por la madre del príncipe al-Mugīra, hermano de al-Hakam II¹²³.

Fig. 1

La última reforma de la Gran Mezquita de Córdoba fue la de Almanzor, realizada entre los años 377-8 H. (987-8 de J. C.)¹²⁴. El caudillo añadió ocho naves hacia el este, de manera que repitió el alzado del oratorio y el pórtico del patio y respetó el *mihrāb* de al-Hakam II, que de ese modo quedó descentrado. Se trata, por consiguiente, de una actuación enormemente respetuosa con el edificio de los Omeyas, que muestra la sumisión del *ḥāyib* a la dinastía y evita presentarle como un usurpador¹²⁵. No obstante, como señala Ibn ʿIdārī, trató de realizar una construcción sólida y permanente¹²⁶.

Según al-Maqqarī Almanzor ayudó en los trabajos con sus propias manos, manifestando su condición de gobernante constructor. También utilizó a cautivos cristianos como mano de obra, como símbolo del dominio del Islam sobre los cristianos¹²⁷, y asimismo, al parecer, utilizó materiales procedentes de los saqueos de sus aceifas¹²⁸. La misma intención simbólica tenían las campanas que el caudillo musulmán había tomado como

¹²² ZANÓN, Jesús, op. cit., pág. 103.

¹²³ OCAÑA JIMÉNEZ, M., Notas sobre la Córdoba de Ibn Ḥazm, en *Al-Mulk*, 3, 1963, págs. 53-62.

¹²⁴ IBN ʿIDARÍ, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 287; citado y traducido por RÚBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 116. También en: IBN BAŠKUWAL, op. cit., pág. 247; Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 181 de la traducción. Asimismo, véase: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse..., op. cit., págs. 53-5 y 85-9.

¹²⁵ EWERT, Christian, Tipología de la mezquita..., op. cit., págs. 189-90; del mismo y WISSHAK, J.P., Forschungen zur almohadischen Moschee, Madrider Beiträge 9 y 10, Maguncia, 2 tomos, 1981 y 1984, t. I, págs. 85-9.

¹²⁶ IBN ʿIDARÍ, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 287.

¹²⁷ Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 44 de la traducción; AL-MAQQARÍ, Nafh al-Ṭīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 546-8.

¹²⁸ Véase: IBN AL-KARDABŪS, op. cit., pág. 86 y nota 98^{bis}.

botín en la Basílica de Santiago de Compostela¹²⁹ y transformó en lámparas que colocó en la Mezquita, "*por sennal del vencimiento que auie fecho*"¹³⁰. Eran ciento trece las lámparas de la Aljama según al-Ḥim̃yārī¹³¹ y a decir de al-Bakrī lucernas de plata iluminaban la *maqšūra*¹³²; también Ibn Gālib alude al elevado número de lámparas¹³³ e Ibn ʿIdārī señala que Almanzor incrementó la luz del edificio con cirios¹³⁴. Debemos señalar que también el ʿAmīrī construyó en el año 987 de J. C. el aljibe que todavía se encuentra en el patio de la Aljama cordobesa¹³⁵.

Asimismo al-Zāhira tenía su "*masʿūd al-yāmīʿa*"¹³⁶, lo que la convertía en una verdadera ciudad con jurisdicción propia y categoría de capital de provincia¹³⁷, pero no

¹²⁹ AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. III, pág. 216.

¹³⁰ ALFONSO X EL SABIO, *Primera Crónica General...*, op. cit., págs. 448-9. Cuando Fernando III tomó la ciudad de Córdoba los cristianos rociaron la Gran Mezquita con agua bendita, alzaron en ella un altar y celebraron misa; el rey ordenó que las campanas convertidas en lámparas regresaran a Santiago de Compostela para completar el desagravio; véase: *Ibíd.*, págs. 733-5.

¹³¹ Op. cit., pág. 184.

¹³² Op. cit., pág. 30; también en: *Dikr bilād al-Andalus*, op. cit., págs. 44-5 y 181 de la traducción.

¹³³ Véase: PÉREZ SÁEZ, M^a Rosario, *Córdoba y su mezquita Aljama según la descripción de la crónica "Farhāt al-Anfus" de Ibn Gālib*, en *Awraq*, 7-8, 1984-5, págs. 27-30 (pág. 29). También se mencionan en: *Descripción de al-Andalus...*, op. cit., pág. 90.

¹³⁴ *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 287-8.

¹³⁵ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 287. De planta cuadrada, con nueve compartimentos, originados por cuatro pilares cruciformes y cubiertos por sendas bóvedas de arista, dicho depósito era alimentado por conducciones subterráneas y por el agua de lluvia; Véase: NIETO CUMPLIDO, M., op. cit., pág. 125; PAVÓN MALDONADO, B., *Tratado de arquitectura...*, t. I, págs. 20 y 80-4.

En el Museo de Córdoba se conserva un brocal de pozo, al parecer procedente de este aljibe, de forma octogonal y adornado con bellos atauriques; véase: GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, *El arte árabe español...*, op. cit., pág. 191.

¹³⁶ IBN BAŠKUWAL, op. cit., pág. 574.

¹³⁷ Antes de construirla Almanzor tuvo que justificar jurídicamente la necesidad de la obra, lo cual originó numerosos problemas; véase: ÁVILA NAVARRO, M^a L., *La proclamación (bayʿa) de Hišām II. Año 976 d. C.*, en *Al-Qantara*, I, 1980, págs. 79-114 (págs. 107-8); véase también: ARJONA CASTRO, A., *Urbanismo...*, op. cit., pág. 146.

sabemos acerca de ella nada más que su existencia. Por otra parte, Almanzor y posteriormente su hijo al-Muzaffar llevaron a cabo diversas obras en la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez¹³⁸.

Por lo que se refiere al periodo de las taifas, una de las primeras manifestaciones de afirmación de autoridad e independencia con respecto a Córdoba tuvo lugar ya durante la *fitna*; me refiero a la restauración de la Aljama de Zaragoza por el tu'yībī Mundīr I, concretamente entre los años 1018-1022 de J. C.¹³⁹. Fue una ampliación al modo de las realizadas por los Omeyas o por Almanzor, que legitimaba a su patrocinador como soberano independiente y piadoso. Desparecida esta mezquita cuando se construyó la Seo, tan sólo subsisten algunos restos decorativos que manifiestan la influencia cordobesa pero también una intencionalidad rupturista con la tradición, sin conseguirlo del todo, como observa Souto¹⁴⁰.

Los réculos de siglo XI construyeron numerosas mezquitas, pero tan sólo las conocemos a través de referencias textuales, ya que ninguna ha llegado a nuestros días. Sabemos por ejemplo que Jayrān, primer gobernante independiente de Almería, reformó y amplió la Aljama de la ciudad entre los años 403-19 H. (1012-28 de J. C.)¹⁴¹; asimismo edificó unos baños públicos junto a la citada mezquita¹⁴². Al-Zuhayr amplió nuevamente

Destaca por lo tanto el enorme interés del caudillo por edificar la Aljama contra la opinión de algunos alfaquíes, ya que su presencia era imprescindible en una verdadera ciudad palatina.

¹³⁸ DEVERDUN, G., al-Karawiyyin, op. cit., pág. 632.

¹³⁹ SOUTO, Juan A., Textos árabes..., op. cit., págs. 400-4 y 415; del mismo: Primeros resultados de una investigación sistemática en torno a la mezquita aljama de Zaragoza, en Cuadernos de la Alhambra, XXIII, 1989, págs. 11-9 (págs. 12-6).

¹⁴⁰ SOUTO, Juan A., Restos arquitectónicos de época islámica en el subsuelo de la Seo del Salvador (Zaragoza). Campañas del 1984 y 1985, en Madrider Mitteilungen, 34, 1993, págs. 308-24.

¹⁴¹ AL-UDRI, op. cit., pág. 83; traducido por: SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel, op. cit., pág. 36.

¹⁴² AL-HIMYARI, op. cit., pág. 221. Véase también: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 147; TORRES BALBÁS, L., Almería islámica, op. cit., pág. 433.

la Aljama y construyó junto a ella un depósito de agua, según al-^cUdrī¹⁴³, al igual que al-Mu^ctasīm, el cual "*hizo una acequia que llevó hasta la mezquita*"¹⁴⁴. Al-Qalqašandī calificó a dicha aljama como "*muy suntuosa y de magnífico aspecto*"¹⁴⁵, aunque sólo conoció el edificio a través de descripciones literarias. Münzer alabó también a finales del siglo XV la riqueza y belleza de este edificio¹⁴⁶. Según este viajero alemán en la Aljama de Almería había más de mil lámparas en época islámica, aunque no especifica si se refiere al periodo nazarí o a otro anterior. Münzer destaca especialmente algunas campanas cristianas transformadas en lámparas, como en la Gran Mezquita de Córdoba, y las luminarias de cristales de colores traídas, según él dice, de La Meca¹⁴⁷.

Asimismo había muchísimas lámparas, al menos en el siglo XV, según el propio Münzer, en la Gran Mezquita de Granada¹⁴⁸, que había sido edificada por los Ziríes entre 407-29 H. (1016/7-1038)¹⁴⁹ seguramente donde actualmente se halla la Catedral¹⁵⁰. En la Aljama de Málaga lucía también en el siglo XIV una lámpara de plata donada por el gobernador de la ciudad, Tamīn b. Buluggīn, en tiempos del zirí ^cAbd Allāh de Granada¹⁵¹. Por otra parte, al-Mu^ctamid de Sevilla y su esposa erigieron sendos alminares, como veremos en el apartado correspondiente. Asimismo una inscripción sobre un brocal de pozo toledano

¹⁴³ Op. cit., pág. 83; traducido por: SÁNCHEZ MARTÍNEZ, Manuel, op. cit., pág. 39.

¹⁴⁴ AL-^cUDRĪ, op. cit., pág. 85; traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 137; asimismo por SÁNCHEZ MONTAÑÉS, Manuel, en: Op. cit., págs. 44-5. La noticia es mencionada igualmente por AL-ḤIMYARĪ, en: Op. cit., pág. 221.

¹⁴⁵ AL-QALQAŠANDĪ, op. cit., pág. 19.

¹⁴⁶ Op. cit., pág. 75.

¹⁴⁷ Ibíd., págs. 75-7.

¹⁴⁸ Ibíd., págs. 89-91.

¹⁴⁹ TORRES BALBÁS, L., La Mezquita mayor de Granada, en Al-Andalus, X, 1945, págs. 409-32 (págs. 411-2).

¹⁵⁰ Sobre la ubicación de la Aljama, véase: MALPICA CUELLO, Antonio, La ciudad de Granada y la ciudad palatina de la Alhambra en la época medieval, en Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid, 1996, págs. 89-120 (págs. 110-2).

¹⁵¹ IBN AL-JAṬĪB, A^cmāl..., op. cit., págs. 270-1.

hace referencia a la construcción de una cisterna en la Mezquita Mayor de Toledo por Ismāʿīl al-Zāfir en el año 432 H. (1032 de J. C.)¹⁵². Como vemos, fueron numerosas las intervenciones arquitectónicas de los régulos en cuanto a la construcción, ampliación y decoración de mezquitas. Trataban sin duda así de manifestarse como gobernantes islámicos, de legitimarse, no sólo por la creación de palacios dignos de soberanos, como vimos anteriormente, sino también mediante la piadosa edificación de salas de oración comunitarias.

Por este mismo motivo los Almorávides construyeron numerosas mezquitas, especialmente en el Magrib, máxime cuando su ideología se basaba en la reforma religiosa. Todas ellas continuaron básicamente la tradición cordobesa, fuente de legitimidad incuestionable en Occidente, aunque cambiaron la utilización de columnas por pilares; incluso trabajaron en ellas varios artistas hispano-musulmanes. La Gran Mezquita de Argel es el primer gran edificio almorávide, construido a finales del siglo XI. Más adelante Yūsuf b. Tašufīn levantó la Gran Mezquita de Marrākuš, ampliada por ʿAlī ben Yūsuf en el año 1126¹⁵³ y la de Tremecén en 1136 y también dió permiso para la ampliación de la Mezquita de al-Qarawiyyīn de Fez. Dicho edificio llegó a poseer ciento treinta lámparas, muchas de ellas procedentes de la transformación de por campanas obtenidas en la guerra santa en la Península Ibérica¹⁵⁴. Asimismo durante una incursión al condado de Barcelona el gobernador almorávide de Valencia,

"trajo campanas, cruces y vasos que estaban guarnecidos de plata y de oro puro. Ordenó que se pusiesen lámparas sobre aquellas campanas y que

¹⁵² Se trata de una inscripción muy sencilla en al que destaca la mención de la genealogía del régulo y la presencia del *lāqab* triunfal; véase LÉVI-PROVENÇAL, E. Inscriptions..., op. cit., n° 57 en págs. 65-6 y lám. XV a y b.

Otra inscripción del mismo museo pertenecía también al brocal de un aljibe, obra del mismo al-Zāfir pocos años después, y su texto es muy similar al anterior; véase: Ibíd., n° 58 en págs. 66-7 y lám. XVI a, b y c.

¹⁵³ IBN SIMAK, op. cit., pág. 115. Véase también: AL-ZARQASI, op. cit., pág. 8.

¹⁵⁴ Ver: EL HAJJAMI, Abdellatif; y MOUSSA AOUNI, Lhaj, Lámpara de la Mezquita Qarawiyyīn, Fez, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, n° 55 del catálogo, págs. 272-3.

ardiesen en la mezquita aljama de Valencia"¹⁵⁵.

En al-Andalus, según el Dikr bilād al-Andalus, °Alī b. Yūsuf b. Tāšfin construyó la Aljama de Murcia¹⁵⁶. Asimismo el gobernador granadino restauró el techo de la Gran Mezquita de la ciudad y colocó columnas y otros nuevos elementos decorativos¹⁵⁷. Según la *Ihāta* de Ibn al-Jatīb, junto a la Aljama de Granada fue construída una *dār al-mīda'a* en el año 509 H. (1115 de J. C.) por el gobernador almorávide¹⁵⁸ y todavía se conserva el aljibe que la alimentaba. Por otra parte, el Emir °Abd al-Mu'min realizó un magnífico estuche, cuya ornamentación fue incluso embellecida en época almohade, para el sagrado Corán que se guardaba en la Gran Mezquita de Córdoba. Este contenía cuatro páginas cuya caligrafía se atribuía al Califa °Utmān, como ya dijimos, y que se leía todos los viernes¹⁵⁹.

Los reformistas Almohades fueron grandes constructores de mezquitas en el Magrib y al-Andalus. La Aljama de Tāzà (1135), la Kutubiyya en sus dos fases (1147 y 1158)¹⁶⁰ y la Gran Mezquita de Tinmal (1153-4) son buenos ejemplos de la primera etapa constructiva almohade. En el último cuarto del siglo XII los Califas erigieron las Aljamas de Sevilla, Salé, Rabat y la Qašba de Marrākuš, y a principios del siglo XIII llevaron a cabo la

¹⁵⁵ IBN AL-KARDABUS, op. cit., págs. 136-7.

¹⁵⁶ Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 82 de la traducción. Véase sobre este asunto: CARMONA, Alfonso, Murcia, ¿Una fundación árabe? (Historiografía de una polémica), en *Miscelánea Medieval Murciana*, XI, 1984, págs. 9-65 (pág. 63).

¹⁵⁷ TORRES BALBÁS, L., La Mezquita Mayor de Granada, op. cit., págs. 313-4.

¹⁵⁸ Citado por: *Ibíd.*, págs. 413-4 y 425-8.

¹⁵⁹ AL-HIMYARI, op. cit., págs. 185-6; AL-IDRISI, op. cit., pág. 260; AL-MARRAKUŠI, op. cit., págs. 218-9; Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 46 de la traducción. Véase también: TORRES BALBÁS, L., Artes almorávide y almohade, CSIC, Madrid, 1955, pág. 32.

¹⁶⁰ Cuando los Almohades conquistaron Marrākuš y establecieron allí su capital demolieron la mezquita almorávide y levantaron una nueva y grandiosa aljama para manifestar el poderío de los nuevos soberanos; véase: IBN SIMAK, op. cit., pág. 172. Lo mismo sucedió con otras mezquitas de la ciudad, según: CENIVAL, P. de, op. cit., pág. 597. Este hecho confirma el carácter político y propagandístico de la arquitectura religiosa en el Islam medieval.

ampliación y reconstrucción de la al-Andalusiyyīn de Fez, con excepción del alminar. Todos ellos son enormes edificios que permitían el desarrollo de todo el aparato ceremonial que acompañaba al soberano en la mezquita y que actuaban como propaganda de la dinastía. Incluso la Mezquita de Ḥassān en Rabat, erigida en los años 592-3 (1195-6 de J. C.), no pudo terminarse a causa de su desmesurado tamaño¹⁶¹. La uniformidad y sistematización de la arquitectura almohade asimismo potenciaba la idea de unidad política y religiosa bajo la autoridad califal.

En al-Andalus el segundo califa, Abū Yaʿqūb Yūsuf, edificó una nueva aljama en Sevilla¹⁶², en sustitución de la vieja de Ibn ʿAdabbas. La necesidad de una mayor amplitud¹⁶³ y seguridad, ya que la mezquita omeya estaba situada en el centro de la madīna, determinaron la creación de un nuevo edificio, sin olvidar otras motivaciones de carácter simbólico a las que luego me referiré. Ibn Ṣāḥib al-Salā detalla el proceso de construcción de la Gran Mezquita¹⁶⁴, cuya traza e inicio de las obras tuvo lugar en el año 567 H. (1172 de J.C.). La primera *juḥba* se celebró en 577 H. (1182 de J. C.) y la elevación del alminar por el hijo de Yūsuf, al Mansūr, retrasó la colocación del *yāmūr* y la finalización completa de las obras hasta 1198¹⁶⁵.

Al-Salā se refiere también a la dirección de las obras por el propio Califa y a la ejecución de las mismas por el famoso Aḥmad b. Baso, junto a otros artistas de al-Andalus y del Magrib y numerosos obreros¹⁶⁶. De gran interés para nosotros son estas palabras del cronista:

¹⁶¹ Según Ewert, esta mezquita es una copia de la de Aljama de Córdoba y un canto al *yihād*; véase: EWERT, Christian, Tipología de la mezquita..., op. cit., págs. 195-202.

¹⁶² IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 65.

¹⁶³ En efecto IBN ṢAHIB AL-SALA afirma que se habían quedado pequeñas la mezquita del Alcázar y la vieja de al-ʿAdabas; en: *Ibíd.*, pág. 196.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 195-203; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M^o Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., págs. 118-20. También en: IBN SIMAK, op. cit., pág. 188.

¹⁶⁵ IBN ABI ZAR, op. cit., pág. 417; IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 202.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, págs. 195-6 y 198.

"Lo que movió al Amīr al-Mu'minīn a construir fue la religión y la piedad con que Dios lo distinguió, y el favorecer a Sevilla [...]"

Gracias a ello "*ganó la recompensa y el premio*"¹⁶⁷, con lo que la intención piadosa del soberano queda perfectamente reflejada en estas líneas.

La Aljama de Sevilla era un gran edificio, cuya planta coincide prácticamente con la de la Catedral, con una enorme sala de diecisiete naves, hoy desaparecida, y un magnífico patio que todavía se conserva. Al-Salā destaca el gasto ocasionado por su construcción, la rapidez de la misma y la monumentalidad y solidez de la obra. Asimismo describe elogiosamente la cúpula delante del *mihrāb* y el pasadizo del *sābāt* que unía la mezquita con el Alcázar¹⁶⁸. Y en especial el cronista alaba el famoso alminar de la Aljama¹⁶⁹, cuya importancia simbólica analizaremos más adelante.

Obra también de Abū Yūsuf al-Manṣūr fue la *Dār al-Mida^ca*, recientemente excavada en la Plaza de la Virgen de los Reyes de Sevilla junto a la Giralda. Era también un edificio monumental, con dos *qibāb* enlazadas por un tronco central, con una red de letrinas perimetral en cada *qubba* e instalación de alcantarillado en torno; en el centro de cada sala se ha encontrado el basamento de dos grandes pilas octogonales tardo-romanas, una de ellas situada actualmente en el centro del Patio de los Naranjos¹⁷⁰.

Por otra parte, el propio al-Manṣūr restauró la antigua Mezquita Mayor de Ibn ^cAdabas, que se encontraba en mal estado¹⁷¹. Asimismo los Almohades llevaron a cabo otras obras de arquitectura religiosa fuera de la ciudad de Sevilla. Por ejemplo sabemos que ampliaron la aljama malagueña, que pasó de las cinco naves que menciona al-Ḥimṣārī¹⁷²,

¹⁶⁷ Ibíd., págs. 195 y 196 respectivamente.

¹⁶⁸ Ibíd., págs. 196-7.

¹⁶⁹ Ibíd., págs. 200-3.

¹⁷⁰ MANZANO MARTOS, Rafael, *El agua...*, op. cit., págs. 96-7; VERA REINA, M., *La mida de la aljama almohade de Sevilla*, en *El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248* coord. M. VALOR, Sevilla, 1996, págs. 161-6.

¹⁷¹ IBN ṢAHIB AL-SALĀ, op. cit., pág. 204.

¹⁷² Op. cit., pág. 214.

a nueve o trece¹⁷³. Recordemos que también las fuentes del periodo final almohade y de época nazarí mencionan la existencia de una aljama en la Alcazaba de dicha ciudad¹⁷⁴.

Con respecto al periodo nazarí, la principal intervención de los Sultanes en la arquitectura religiosa fue la construcción de la Aljama de la Alhambra en la Calle Real de la ciudad palatina. Fue erigida por Muḥammad III entre los años 1303-9 de J.C.¹⁷⁵ y convertida luego en catedral por los Reyes Católicos; finalmente fue reedificada como Iglesia de Santa María en 1576. Sabemos que poseía tres naves¹⁷⁶. Los bellos mosaicos y otros ricos elementos decorativos del interior de la mezquita habían sido costeados con los tributos impuestos a los súbditos no musulmanes¹⁷⁷. El viajero al-ʿUmarī la describe como un edificio deslumbrante, a causa de sus lámparas de plata¹⁷⁸.

Se conserva una de estas lámparas, en este caso de bronce y latón, realizada para dicha mezquita, en el Museo Arqueológico Nacional (nº 50.519). Posee una inscripción que atribuye su realización al propio Muḥammad III¹⁷⁹. En el eje se insertan varias esferas descendentes decoradas con atauriques e inscripciones con el lema dinástico y alabanzas a Dios. La parte principal es de forma octogonal calada y decorada con motivos vegetales e inscripciones con el lema nazarí. En su borde inferior, parcialmente roto, puede también

¹⁷³ AGUILAR, M^a Dolores, La Mezquita Mayor de Málaga y la Iglesia Vieja, en Boletín de Arte, 6, 1985, págs. 55-70 (págs. 55-7); CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 173-92, espec. 182-3.

¹⁷⁴ CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 219-25.

¹⁷⁵ Según: IBN AL-JATĪB, Iḥāta, op. cit., 1901, t. I, págs. 359-60.

¹⁷⁶ PAVÓN MALDONADO, B., Estudios sobre la Alhambra, op. cit., t. I., pág. 82.

¹⁷⁷ IBN AL-JATĪB, Al-Lamḥa..., op. cit., pág. 50.

¹⁷⁸ Op. cit., pág. 227. También según: AL-QALQAŠANDI, op. cit., pág. 22.

¹⁷⁹ ZOZAYA, Juan, Lámpara, nº 187 del Catálogo, en Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra. Catálogo de la Exposición celebrada en el Palacio de Carlos V de la Alhambra (1 de abril-30 de sept. de 1995), Patronato de la Alhambra y el Generalife y Ed. Comares, Granada, 1995, págs. 434-5; del mismo: Lámpara, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, nº 57 en págs. 276-7.

leerse lo siguiente:

"En el nombre de Dios [...] La oración sea sobre nuestro señor Muḥammad y su familia, salud y paz. Mandó nuestro el señor el Sultán excelso, el favorecido, el victorioso, el justo, el feliz, el conquistador de las ciudades y último límite de la conducta justa entre los siervos [de Dios], el Príncipe de los Musulmanes Abū ʿAbd Allāh, hijo de nuestro señor al-Gālib bī-llāh, el victorioso por la protección de Dios, Príncipe de los Musulmanes Abī ʿAbd Allāh, ayúdele Dios [Ensalzado sea] [...] debajo de ella, a quien alumbra mi luz por su magnificencia y cuidado de su señor con sana intención y verdadera certidumbre. Y fue esto [hecho] el mes de Rabīʿ primera bendecida, en el año 5 y 700 [1305] ¡Ensalzado sea!".

Junto a la Aljama de la Alhambra, también en la Calle Real, había un edificio anexo para las abluciones, obra igualmente de Muḥammad III¹⁸⁰. Fue destruido en el XVI y reconstruido por Torres Balbás en 1934¹⁸¹; contaba con una sala de descanso y las tres salas del baño propiamente dicho.

Los restos de otra mezquita de la Alhambra se encuentran en el patio que precede al llamado de Machuca. Según un grabado del siglo XVIII tenía cúpula y un alminar decorado con adornos de *sebka*¹⁸². No sabemos cuál era la función exacta desempeñada por esta mezquita, pero posiblemente su carácter sería semipública, ya que se encuentra en uno de los patios de acceso al área palatina. En la Alcazaba de la Alhambra, sin embargo, no había mezquita, por lo que las tropas acudirían a alguna *muṣalla* próxima. Sí contaba con un baño con aljibe, cuyos restos se encuentran en la Plaza de Armas. Otros dos *ḥammāmāt* públicos

Fig. 2a

Fig. 2b

Fig. 2c

¹⁸⁰ IBN AL-JATIB, *Al-Iḥāṭa*, ed. El Cairo, 1901, op. cit., t. I, págs. 359-60.

¹⁸¹ TORRES BALBÁS, L., *La Mezquita Real de la Alhambra...*, págs. 207-13. Véase también: PAVÓN MALDONADO, B., *Estudios sobre la Alhambra*, op. cit., t. I., págs. 84-6 y 89-91.

¹⁸² Reproducido por MANZANO MARTOS, Rafael, en: *La Alhambra...*, op. cit., pág. 97.

se encontraban junto al Palacio de los Abencerrajes¹⁸³. Finalmente cabe recordar la construcción de *madrasas*, a las que me referiré más extensamente en el último apartado de la tesis, por parte de los Nazaríes, en especial la Yūsufiyya de Granada. Eran edificios para la promoción del saber religioso y por lo tanto su construcción se relacionaba estrechamente con la de las mezquitas; de hecho las *madrasas* contaban con oratorios, como el de la citada de Granada que aún hoy subsiste.

2.b) La aljama como materialización de la teoría del Estado islámico.

Hemos visto de qué forma los soberanos andalusíes manifestaban su poder como gobernantes islámicos a través de su intervención en la arquitectura religiosa, ya que cumplían de este modo con su obligación de atender a las necesidades espirituales de la comunidad. Asimismo las mezquitas erigidas por los distintos príncipes destacaban por su ostentación y poseían unas connotaciones simbólicas evidentes desde el punto de vista de la expresión de su poder. Pero también los soberanos islámicos, entre ellos los andalusíes, utilizaban estos edificios para demostrar su autoridad en otro sentido, a través de la celebración en ellos de las ceremonias religiosas habituales, así como de otros actos.

Por esta razón en cada ciudad hay una mezquita mayor o aljama en la que se celebra la oración comunitaria todos los viernes. La primera aljama fue la casa de Mahoma en Medina, centro administrativo, jurídico y religioso de la comunidad de musulmanes. Las primitivas mezquitas fueron también los centros políticos del Imperio islámico y el escenario de todos los actos políticos. Más tarde fueron siendo sustituidos por los salones de los palacios, pero siempre las ceremonias de las aljamas, como veremos, tuvieron un indudable carácter político¹⁸⁴.

La expresión más clara del carácter de *imām* del soberano tenía lugar a través de la oración comunitaria semanal, reunión de todos los musulmanes varones adultos de la ciudad

¹⁸³ MALPICA CUELLO, Antonio, Intervenciones arqueológicas, op. cit., págs. 104-10.

¹⁸⁴ En la misma época las celebraciones en Santa Sofía de Bizancio servían de escenario a la exhibición del Emperador y su corte; véase: KRAUTHEIMER, Richard, op. cit., pág. 255.

en la aljama. Ya el Profeta dirigía y presidía la oración comunitaria de los viernes, el *ṣalā*, y pronunciaba el sermón o *juṭba*¹⁸⁵ y del mismo modo lo hicieron sus sucesores y los representantes de éstos. La *juṭba* era así en los primeros tiempos del Islam un sermón y a la vez un acto de adhesión de la comunidad a su jefe¹⁸⁶. Su función política, además de la religiosa, era evidente, ya que, como el Profeta, los Califas Ortodoxos y los Omeyas pronunciaban generalmente el sermón y dirigían la *ṣalā* personalmente en la aljama de la capital; asimismo los gobernadores hacían lo propio en las aljamas provinciales en nombre del soberano. En las mezquitas restantes el imām exponía el sermón en representación del mismo; se iniciaba con la glorificación a Dios y al Profeta y a continuación se incluía una bendición al soberano, lo que constituía una declaración efectiva de sumisión¹⁸⁷; según Ibn Jaldūn el primer soberano mencionado en el sermón fue el Califa °Alī, por el gobernador de Basora Ibn °Abbās. Sobre todo los Omeyas trataron de subrayar el contenido político de la oración comunitaria de los viernes mediante el despliegue de un gran ceremonial que permitiera incrementar el prestigio de la dinastía¹⁸⁸.

Los Califas °Abbasíes, y a partir de ellos los demás gobernantes islámicos, dejaron de dirigir la oración y pronunciar la *juṭba*, salvo en algunas ocasiones excepcionales¹⁸⁹; la causa de este cambio fue la adopción de una etiqueta de corte más rígida, como señala Ibn Jaldūn¹⁹⁰. En lugar del soberano dirigía la *ṣalā* un funcionario, un *imām* que, como en

¹⁸⁵ Véase: WENSINCK, A. J., *Khutba*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, E. J. Brill, Leyden, 1979-?, t. 5, págs. 74-5.

¹⁸⁶ GRABAR, Oleg, *La formación...*, op. cit., pág. 112.

¹⁸⁷ Esta práctica fue inaugurada según Ibn Jaldūn por el gobernador de Basrah en referencia al Califa °Alī; véase: PEDERSEN, J., *Masdjid. The mosque as a state institution*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 6, págs. 668-71 (pág. 669).

¹⁸⁸ GRABAR, Oleg, *Ceremonial...*, op. cit., pág. 39.

¹⁸⁹ Concretamente los °Abbasíes lo hacían los viernes de Ramadán, en la Ruptura del Ayuno y en la Fiesta de los Sacrificios; véase: CANARD, M., op. cit., pág. 403. Por ejemplo los Fātimíes sólo dirigían la oración durante el mes de Ramadán.

¹⁹⁰ *Muqaddima*, texto árabe, op. cit, t. II, pág. 63; *Discours sur l'histoire...*, op. cit., libro 3º, cap. XXXIV, pág. 552.

todas las mezquitas del territorio gobernado por el soberano, sí mantenía la mención a éste¹⁹¹. En algunos periodos de la historia del Islam se incluyó igualmente la referencia al nombre del gobernador local, y bajo algunas dinastías, como la de los Mamelucos egipcios, se citaba también el nombre del heredero. En la época de los ʿAbbāsīs esta mención y bendición del soberano se convirtió en una forma habitual de expresar la lealtad al Califa. Por otra parte, los Omeyas y ʿAbbāsīs acudían a la mezquita los viernes acompañados por su guardia, lo cual potenciaba su imagen intimidadora y en definitiva su autoridad¹⁹².

En los primeros tiempos de la historia de al-Andalus los representantes del Califa de Damasco pronunciarían personalmente la *juṭba* y dirigirían la oración hasta el año 750 de J. C. en nombre del correspondiente soberano Omeya. Posteriormente lo harían en su lugar los funcionarios¹⁹³, pero sabemos que se mencionaba desde los almimbares el nombre del Califa ʿAbbāsī como jefe teórico de la comunidad islámica universal, pese a la independencia política de hecho de al-Andalus¹⁹⁴. Sólo tras la adopción de la dignidad califal pasó a mencionarse lógicamente el nombre del soberano andalusí, hecho que se convirtió en uno de los principales emblemas de la autoridad de los Califas. E incluso Almanzor respetó la invocación al Califa, Hišām II, en la oración y la acuñación de monedas con su nombre¹⁹⁵. Cabe señalar los esfuerzos del caudillo ʿāmirī por celebrar en la aljama de su ciudad palatina al-Zāhira la oración comunitaria de los viernes, lo cual dio origen de una gran polémica jurídica entre los alfaquíes que finalmente se resolvió en favor de los deseos de Almanzor¹⁹⁶; esto demuestra la gran importancia de este acto desde el punto de vista político como expresión de soberanía. Por otra parte durante el convulso periodo de la *fitna*

¹⁹¹ Durante el periodo fāṭimī era costumbre proclamar la bendición sobre el Califa igualmente desde los alminares, del mismo modo que en algún caso bajo el gobierno de los Sultanes Mamelucos, según: PEDERSEN, J., Masdjid. The mosque as a state institution, op. cit., pág. 669.

¹⁹² CANARD, M., op. cit., pág. 419.

¹⁹³ El Dikr bilād al-Andalus afirma, sin embargo, que Hišām I dirigió personalmente la oración en la Gran Mezquita de Córdoba hasta los sucesos del Arrabal, en: Op. cit., pág. 150 de la traducción.

¹⁹⁴ Así lo afirma, por ejemplo, IBN AL-KARDABUS, en: Op. cit., pág. 83.

¹⁹⁵ Véase, por ejemplo: Ibíd., pág. 84.

¹⁹⁶ Véase: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo, op. cit., pág. 146.

pronunciar la *juṭba* en favor de uno u otro personaje era una muy importante manifestación de soberanía¹⁹⁷.

En el periodo de las taifas también se invocaba el nombre del régulo correspondiente en el sermón. Los poetas panegiristas y los cronistas oficiales subrayan este hecho como sinónimo de autoridad del gobernante. Por ejemplo el nombre de Fatūḥ de Ronda fue invocado en Málaga y Reygo¹⁹⁸ y en algunos castillos de Málaga se pronunció el de al-Muṭadid de Sevilla cuando pasaron a su poder¹⁹⁹. En la Crónica Anónima de los Reyes de Taifas, en muchas ocasiones se afirma que se pronunció la *juṭba* por el nombre del régulo correspondiente como muestra de su dominio sobre el territorio²⁰⁰. Cuando los régulos reconocían a algún Califa también lo mencionaban, del mismo modo que consignaban su nombre en las monedas, ya sea el Ḥammūdī o Ḥiṣām II²⁰¹.

Los Almorávides impusieron nuevamente la mención a los °Abbāsīs en la oración, ya que no adoptaron el título califal, pero también hicieron que se invocara el nombre de los Emires²⁰². El primer gobernador andalusí en mencionar el nombre de Yūsuf b. Tāṣufīn, entonces en Alédo, fue Ibn Rašīq de Murcia²⁰³. En adelante todas las mezquitas de al-Andalus y el Magrib pronunciaron el nombre del Emir gobernante, como prueba de su autoridad y de la unidad de su dominio. Los Califas Almohades volvieron a suprimir la

¹⁹⁷ Véase, por ejemplo: IBN °IDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., págs. 126, 145, 163, 179, 192, 203-4, 216, 221, etc.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pág. 313.

¹⁹⁹ °ABD ALLAH, El siglo XI..., op. cit., pág. 137; IBN AL-ABBAR, Al-Ḥulla, op. cit., t. II, pág. 49.

²⁰⁰ Como Labīb al-°Amirī y Muṣāhid al-°Amirī en Tortosa y Valencia, según: Op. cit., pág. 43. Asimismo se menciona a Al-Qā'im de Málaga, Abū °Amr de Valencia, Abū Nūr de Málaga y Ronda, el sucesor de éste Abū Naṣr y al-Qāsim y al-Muṭadid de Sevilla, en: *Ibid.*, págs. 19, 48, 67, 68, 72 y 74, respectivamente.

²⁰¹ Por ejemplo, véase: *Ibid.*, pág. 73; IBN AL-JATIB, Histoire..., op. cit., pág. 194.

²⁰² *Ibid.*, pág. 234 y 235 y trad. 142 y 151; IBN ABI ZAR°, op. cit., pág. 306.

²⁰³ VIGUERA, M^a Jesús, Las instituciones, en Los reinos de taifas. Al-Andalus en el siglo XI, coord. por M^a J. VIGUERA, de la Historia de España de R. MENÉNDEZ PIDAL, dir. por J. M. JOVER, tomo VIII-I, Espasa Calpe, Madrid, 1994, págs. 135-225 (pág. 143).

mención a los Abbāsīes y ordenaron que se invocase su nombre en todos los almimbares de Occidente, como expresión de su autoridad califal. Asimismo el primer Califa Almohade °Abd al-Mu'min hizo que se pronunciara en la *juṭba* no sólo su nombre, sino también el de su supuesto sucesor²⁰⁴.

Posteriormente Ibn Hūd se hizo con el poder en al-Andalus tras una sublevación contra los Almohades; para manifestar su soberanía cambió la mención en la oración al Califa Almohade por el reconocimiento al lejano Califa °Abbāsī²⁰⁵. Este mediante una carta oficial aceptó la dependencia formal, confirmó al gobernante hūdī en el Emirato de al-Andalus y le otorgó algunos títulos. Ibn Hūd leyó públicamente la carta en la *muṣallā* de Granada. Finalmente, los Nazaríes presidían la oración solemne en las principales festividades, pero no hicieron que se mencionase su nombre en los almimbares, ya que nunca adoptaron la dignidad califal.

Además de para celebrar la oración, la aljama servía de escenario a otros actos de incuestionables significación política²⁰⁶. La proclamación del soberano y el juramento de fidelidad al mismo tenía también lugar en la mezquita desde la época de los Califas ortodoxos, ya que eran elegidos por aclamación. Pero incluso cuando el Califato se hizo hereditario con los Omeyas y °Abbāsīes, se mantuvo como una formalidad inescusable²⁰⁷. De esta forma se trataba de sacralizar el acceso al trono del soberano. Asimismo desde el almimbar el gobernante designaba a su sucesor y éste recibía el juramento de fidelidad, según un hadiz desde época de Mahoma²⁰⁸; así se hacía también en al-Andalus. Por otra parte, hay casos en los que la deposición solemne de un príncipe musulmán se hacía también en la

²⁰⁴ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 56.

²⁰⁵ AL-HIMYARI, op. cit., págs. 144-5.

²⁰⁶ En los primeros siglos del Islam incluso el tesoro público estaba situado físicamente en la propia mezquita aljama Véase: PEDERSEN, J., Masdjid. The mosque as a state institution, op. cit., pág. 670.

²⁰⁷ Ibíd., pág. 668.

²⁰⁸ Ibíd., pág. 668.

aljama²⁰⁹.

Los Omeyas de Córdoba primero celebraban una ceremonia en el salón de audiencias ante los notables y posteriormente recibían el juramento del pueblo a través de delegados en las aljamas de todas las capitales de provincia²¹⁰. En los últimos tiempos del Califato de Córdoba al parecer se suprimió la primera parte, pero no la segunda. Por ejemplo °Abd al-Raḥmān Sanchuelo recibió el juramento de las tropas en la mezquita de Calatrava y el Califa Sulaymān en la Aljama de Córdoba²¹¹. °Abd al-Raḥmān V también fue proclamado Califa en la Gran Mezquita cordobesa²¹², al igual que °Abd al-Malik b. Abū l-Walīd, por lo que recibe la crítica de Ibn °Idārī²¹³.

También los régulos de las taifas del siglo XI eran proclamados en sus aljamas, donde recibían el juramento de fidelidad, el cual era una de sus principales prerrogativas como gobernantes²¹⁴. Asimismo los Almorávides siguieron el mismo ritual; por lo que respecta a al-Andalus sabemos que Yūsuf ibn Tāšufīn proclamó heredero a su hijo °Alī en la Gran Mezquita de Córdoba en el año 496 H. (1103 de J. C.)²¹⁵, práctica ya habitual en el periodo taifa. Por otra parte, la proclamación del primer Califa almohade °Abd al-Mu'min tuvo lugar en la Mezquita de Tinmal, donde recibió la *bay'at* o juramento de fidelidad con

²⁰⁹ Ibíd., pág. 668.

²¹⁰ °Abd al-Raḥmān I, por el contrario, recibió el juramento en la Aljama cordobesa y posteriormente entró en el Alcázar, según: Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 82 de la traducción.

²¹¹ IBN °IDARI, Al-Bayan al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., págs. 69 y 86 respectivamente.

²¹² Ibíd., págs. 120-1. Los cordobeses alzaron a Sulaymān b. °Abd al-Raḥmān al-Murtadā y le quisieron proclamar Califa en la Aljama, pero irrumpió °Abd al-Raḥmān b. Hišām, hermano de Muḥammad II con sus fieles y finalmente fue aclamado y posteriormente reconocido como soberano.

²¹³ Ibíd., pág. 194.

²¹⁴ Por ejemplo, véase: Ibíd., págs. 279, 296-7, 302 y 312-4; IBN AL-JATIB, Histoire..., op. cit., pág. 195 y 220.

²¹⁵ Según PÉREZ HIGUERA, M^a Teresa, El arte, en El retroceso territorial en al-Andalus. Almorávides y Almohades. Siglos XI al XII, coord. por M^a J. VIGUERA, de la Historia de España de R. MENÉNDEZ PIDAL, dir. por J. M. JOVER, t. VIII-II, Espasa Calpe, Madrid, 1997, págs. 635-99 (pág. 646).

un cierto protocolo²¹⁶. Sin embargo ignoramos los detalles del ritual de la *bay'a* en la aljama.

También Muḥammad I, el primer Sultán nazarí, fue proclamado soberano en la Mezquita de Arjona en el año 629 H. (1232 de J. C.), pero no sabemos en qué lugares tuvieron lugar otras investiduras de soberanos granadinos²¹⁷. En el mismo sentido, el gobernante post-almohade de Málaga, Ibn Zannūn, leyó su acta de sumisión a los Nazaríes en la Aljama de la ciudad²¹⁸. Y finalmente, según al-Nubāhī, bajo la cúpula principal del mismo edificio, cabe pensar que situada delante del *miḥrāb*, se leían las cartas de nombramiento de los diferentes cargos de la ciudad, siguiendo una costumbre de la ciudad²¹⁹.

Asimismo desde los tiempos del Profeta se administraba justicia en la mezquita, bien por parte del propio Califa o bien de los cadíes, junto al *minbar*, o en la puerta del edificio, en el patio, o en un *riwaq* determinado para ese uso²²⁰. Pero poco a poco la justicia se fue trasladando fuera de la mezquita, y las vistas se celebraban en edificios anexos a ella o en la casa de los cadíes. Sin embargo nunca se abandonó completamente la costumbre de celebrar audiencias judiciales en las aljamas y otras mezquitas.

La escuela mālikí, dominante en casi toda la historia de al-Andalus, aconsejaba impartir justicia en las mezquitas, pero de hecho no fue habitual que los soberanos se

²¹⁶ AL-BAYDAQ, op. cit., págs. 85 (texto árabe) y 137 (trad. francesa). Traducido al español por: VIGÜERA, M^a Jesús, Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus: notas sobre la época almohade, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de Julio NAVARRO, Madrid, 1995, págs. 105-115 (págs. 108-9).

²¹⁷ ARIÉ, Rachel, El Reino Naṣrī..., op. cit., págs. 198-9.

²¹⁸ VALLVÉ, Joaquín, Una fuente importante de la historia de al-Andalus, la "Historia" de Ibn ʿAskar, en Al-Andalus, XXI, 1966, págs. 237-65 (pág. 264).

²¹⁹ CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 185-6.

²²⁰ Véase: PEDERSEN, J., Masjid. The mosque as a state institution, op. cit., págs. 670-1.

dedicaran a estos menesteres²²¹, aunque al menos el Emir omeya al-Ḥakam I administraba justicia en dos mezquitas situadas junto al Alcázar de Córdoba²²². Más adelante veremos que también ʿAbd Allāh daba audiencia semanal en una de las puertas del Alcázar. El ceremonial y la etiqueta del periodo califal acabó, al parecer, con esta costumbre. Los régulos de las taifas del siglo XI también delegaron sus funciones judiciales, aunque algunos gobernantes procedían precisamente de la administración de justicia. Por otra parte, según Ibn al-Abbār, el primogénito de al-Muʿtamid, al-Rašīd, celebraba todos los jueves audiencia, aunque ignoramos en qué lugar²²³, tal vez, como algunos Califas Almohades, en la aljama. En efecto, sabemos que, por ejemplo, Abū Yaḳūb Yūsuf impartía justicia en la Aljama de Marrakūš:

"[...] después de terminar este deber [de la oración], gritó la gente en la mezquita [exponiendo] sus agravios, y comenzaron a quejarse todo el tiempo que estuvieron allí, hasta que se marchó, después de la invocación y mandó que se escribiesen sus demandas, y se dedujo de su equidad que cumpliría los deseos del pueblo²²⁴.

Otros actos relevantes por su significación política que tenían lugar en la mezquita eran las inhumaciones de algunos soberanos, como veremos en el capítulo de las raudas, y las celebraciones memoriales de los soberanos difuntos²²⁵. Igualmente era en la mezquita donde se pronunciaban maldiciones sobre los enemigos del soberano, siguiendo una

²²¹ Sabemos que los Omeyas de Oriente concedían audiencia pública en la mezquita e impartía justicia y también lo hacían los gobernadores en nombre del Califa. Al menos algunos Sultanes mamelucos de Egipto también celebraban audiencias en la aljama; véase: Ibíd., págs. 668-9.

²²² AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 13; traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 122-3. Asimismo en: AL-MAQQARI, Analectes..., op. cit., t. I, pág. 302; traducido por: ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. n^o 273 en pág. 208.

²²³ IBN AL-ABBAR, Al-ḥulla, op. cit., t. II, pág. 68.

²²⁴ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 167.

²²⁵ PEDERSEN, J., Masdjid. The mosque as a state institution, op. cit., pág. 669.

costumbre árabe preislámica. Esta práctica ha sido puesta en paralelo con los anatemas eclesiásticos bizantinos contra las herejías²²⁶. En al-Andalus, por ejemplo, la condena de Ibn Masarra y su escuela por ʿAbd al-Raḥmān III fue leída en la aljamas de Córdoba y al-Zahrā'²²⁷. O por ejemplo, tras la invocación de Muḥammad al-Maḥdī en la oración como Califa se leyó un documento por el que se maldecía a Sanchuelo²²⁸.

Los anuncios de victorias o derrotas y la comunicación de otras noticias, como el nombramiento de los principales funcionarios del Estado o su muerte en las mezquitas eran también práctica habitual en todo el Islam²²⁹. Ya el Profeta hacía públicas noticias o anuncios importantes, como la prohibición del vino²³⁰, desde la mezquita. Asimismo los soberanos, o bien sus representantes, anunciaban al pueblo sus decisiones o le comunicaban las noticias políticas. También se pronunciaban arengas y órdenes militares, muchas veces durante la propia *juṭba*²³¹. Por otra parte, es bien conocido que en la Gran Mezquita de Damasco tuvo lugar un recibimiento triunfal a Musa ibn Nusayr tras su conquista del norte de África y la Península Ibérica en el año 95 H. (714 J.C.). E incluso podían celebrarse consejos de guerra en la mezquita²³².

Por lo que se refiere a al-Andalus sabemos por ejemplo que se daba lectura a los comunicados de las victorias califales desde los almimbares de las aljamas tanto de Córdoba como de al-Zahrā'²³³. En época de Almanzor también las victorias se hacían públicas en

²²⁶ Ibíd., pág. 669.

²²⁷ IBN ḤAYYAN, op. cit., págs. 30-1.

²²⁸ AL-NUWAYRI, op. cit., págs. 45-6.

²²⁹ PEDERSEN, J., Masdjid. The mosque as a state institution, op. cit., pág. 670.

²³⁰ PEDERSEN, J., Minbar 1. Early historical evolution and place in the Islamic cult, en Encyclopaedia of islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 7, págs. 73-6 (pág. 74).

²³¹ PEDERSEN, J., Masdjid. The mosque as a state institution, op. cit., pág. 669.

²³² Ibíd., pág. 669.

²³³ ʿARIB B. SAʿID, op. cit., pág. 152; IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., págs. 235-6 y 238; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales..., op. cit., doc. n.º 146 en pág. 104; también en edición de Leiden, 1848-51, op. cit., t. II, págs. 251 y 254; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., págs. 148-9.

las mezquitas de al-Andalus²³⁴. También tenemos noticia las ceremonias de anudamiento de banderas, previas a las campañas, que se realizaban en época omeya en el Alcázar y en la Gran Mezquita de Córdoba. Así, según Ibn ʿIdārī, ʿAbd al-Mālik acudió a una de estas ceremonias antes de una expedición hacia Aragón en la Aljama cordobesa, "*conforme a la costumbre de los emires de al-Andalus que le precedieron*"²³⁵. También en época del Califa Sulaymān, antes de una campaña contra Toledo dicho acto tuvo lugar en el mismo edificio²³⁶. Asimismo algunos actos extraordinarios tenían lugar en las mezquitas, como la rendición del rebelde Muḥammad b. Hāšim al-Tuʿyibī a ʿAbd al-Raḥmān III en la Aljama de Zaragoza ante testigos notables²³⁷. Por otra parte, al-Ḥakam II rezó en la Aljama cordobesa antes de dirigirse a Madīnat al-Zahrā' a su regreso de la campaña de San Esteban, como un signo inequívoco de santificar su aceifa²³⁸.

La lectura de noticias acerca de las victorias de las tropas califales en las mezquitas era igualmente habitual en el periodo almohade²³⁹. Asimismo siguieron celebrándose las ceremonias de anudamiento de banderas; una de ellas fue presidida por el Califa almohade al-Manṣūr antes de realizar la guerra santa en 586 H. (1190 de J. C.) en el mismo escenario de la Aljama de Córdoba, con la inclusión del recitado de versos triunfales²⁴⁰. En época meriní también las noticias de victoria se comunicaban desde los minbares. Y por ejemplo Muḥammad V de Granada escribió varias exhortaciones a la guerra santa para ser leídas en los púlpitos²⁴¹.

²³⁴ Véase, por ejemplo: IBN ABI ZAR^c, op. cit., págs. 204-5.

²³⁵ IBN ʿIDARI, Al-Bāyan. La caída del Califato..., op. cit., pág. 13.

²³⁶ Ibíd., pág. 87.

²³⁷ SOUTO, Juan A., Textos árabes..., op. cit., págs. 399-400 y 416.

²³⁸ Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 181 de la traducción.

²³⁹ Por ejemplo, la noticia de la victoria de los almohades en Zallāqa fue comunicada desde los alminbares; véase: IBN ABI ZAR^c, op. cit., pág. 263; IBN SIMAK, op. cit., págs. 77-8. Asimismo la victoria sobre Ibn Mardanīš fue anunciada en las mezquitas, según: IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 79.

²⁴⁰ AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 131.

²⁴¹ AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, EL Cairo, 1949, t. IX, págs. 109-10 y t. X, págs. 236-9.

Por último, cabe señalar que también las fiestas religiosas y procesiones tenían gran importancia en las principales cortes del Islam medieval, y a través de su presencia en ellas los príncipes manifestaban su soberanía. Sin embargo conocemos muy pocas noticias históricas referentes a la participación de los gobernantes andalusíes en estos eventos. Durante las noches de Ramadán, en el Año Nuevo, en la Ruptura del Ayuno, en la Fiesta del Sacrificio y en otras ocasiones extraordinarias tenían lugar grandes celebraciones. Asimismo las oraciones de los viernes de Ramadán eran especialmente solemnes. Los Fātimíes festejaban con gran despliegue del boato califal y del aparato del ejercito estos festivales musulmanes con un sermón del soberano y la participación en los actos del propio Califa²⁴².

En al-Andalus durante el periodo Omeya se celebran también solemnemente la Ruptura del Ayuno y la Fiesta de los Sacrificios con grandes oraciones comunitarias en las *muṣallā-s* y recepciones del Califa a la corte en el Alcázar o en Madīnat al-Zahrā'. Sin embargo no tenemos testimonios de la participación del soberano en los actos religiosos, a diferencia de sus contemporáneos de Egipto. Sí se conoce que los régulos al-Muẓaffar y al-Mubārak de Valencia acudían a la Aljama los viernes con gran ostentación de ropas, adornos y séquito, según Ibn ʿIdārī²⁴³. Ignoramos si imitaban en estas actividades a los Califas cordobeses, a pesar del silencio de las fuentes al respecto, o si bien adoptaron estas prácticas como resultado de su contacto con otras cortes orientales contemporáneas.

3) ELEMENTOS SIMBOLICOS DE LA ALJAMA.

La aljama es ante todo un espacio religioso, ya que es la principal mezquita de la ciudad, en la que se celebra la oración comunitaria del viernes. Su estructura arquitectónica tiene su origen en la casa del Profeta en Medina, y consta, como ésta y casi todas las mezquitas, de un patio y un área cubierta formada por naves. Pero la aljama era también un espacio simbólico que expresaba el poder del Islam y de la dinastía gobernante, por lo que

²⁴² CANARD, M., op. cit., pág. 403. Estas celebraciones son comparables a las que tenían lugar en el Palacio Sagrado de Bizancio; véase: Ibíd., págs. 404 y 416; también: YARZA LUACES, J., y otros, Fuentes y documentos..., op. cit., págs. 269-73.

²⁴³ Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., págs. 140-1.

presentaba algunas diferencias notables con respecto a los demás oratorios.

En efecto, destaca por su mayor tamaño y riqueza arquitectónica y decorativa y por la presencia de algunos elementos simbólicos ausentes de otras mezquitas, o bien por el mayor desarrollo de otros existentes en todos los oratorios. Asimismo en algunos casos muy significativos la aljama estaba situada junto a la sede del soberano, de manera que mediante esta ubicación se ponía de manifiesto el carácter legítimo de su poder como gobernante islámico.

La monumentalidad y riqueza de sus puertas, su patio y su alminar exteriorizaban su condición de aljama. Asimismo cabe señalar la presencia de numerosos elementos simbólicos en el interior del oratorio. Algunos de ellos no son exclusivos de las aljamas, como el *mihrāb*, pero destacan por su mayor riqueza y suntuosidad. Otros elementos sí aparecen solamente en las aljamas, como la *maqṣūra* o, en algunos casos, la comunicación con el alcázar. Como veremos, especialmente el área de la *maqṣūra* posee un gran contenido simbólico del poder.

De las aljamas andalusíes, tan sólo la de Córdoba permanece en pie. Me centraré en ella, por esta razón y sobre todo por su importancia como edificio representativo del Califato Omeya. Pero también atenderé a los restos de otras como la de al-Zahrā', excavada en la ciudad palatina, o la de Sevilla, así como a las referencias textuales relativas a estos y otros edificios desaparecidos.

3.a) Ubicación de la aljama: la proximidad al alcázar.

La proximidad física entre el palacio del soberano y el templo principal era característica de los Estados teocráticos. Ya en las grandes ciudades de la Antigüedad esta relación de cercanía entre ambos edificios, centros político y religioso del Estado respectivamente, era habitual. En las medinas islámicas de la Edad Media también frecuentemente el palacio del soberano y la mezquita aljama eran edificios contiguos o muy próximos, lo cual ponía de manifiesto la unidad de política y religión.

Ya la casa del Profeta en Medina era a la vez el centro político y religioso de la comunidad musulmana, aspectos inseparables, especialmente en los primeros tiempos, en el Islam; era efectivamente el lugar de oración de los creyentes, pero asimismo el centro desde el que Mahoma controlaba los aspectos administrativos y religiosos del Islam.

En Damasco también el palacio de los Omeyas y la Aljama eran edificios muy próximos entre sí y, como veremos, estaban incluso comunicados directamente. Las primeras

ciudades fundadas por el Islam, como Kūfa, Basrah, Fustāt o Qayrawān, se construían asimismo en torno a un núcleo compuesto por la aljama y la dār al-imāra. Pero el ejemplo paradigmático es sin duda el de la Bagdād de al-Manṣūr, cuya área central estaba ocupada por el Palacio califal y la Gran Mezquita, separados ambos del resto de la ciudad por un gran espacio vacío.

En numerosas ciudades de al-Andalus se producía igualmente una relación de vecindad geográfica entre la aljama y la sede del poder, si bien en otras muchas ambos edificios se encontraban notablemente distanciados. La mayor proximidad tenía lugar, como señala Mazzoli-Guintard, en dos ciudades, Badajoz y Palma de Mallorca, en las que la aljama estaba situada dentro de la ciudadela²⁴⁴; por otra parte, también las ciudades palatinas, Madīnat al-Zahrā' y la Alhambra, contaban con sus propias aljamas.

Es muy significativo que en las capitales de los dos principales estados de la historia de al-Andalus, la Córdoba Omeya y la Sevilla Almohade, la ciudadela y la gran mezquita fueran construcciones casi adyacentes. En Córdoba los Omeyas reutilizaron dos edificios preexistentes que estaban muy próximos entre sí, la basílica de San Vicente²⁴⁵ y la sede del gobernador visigodo²⁴⁶ y los transformaron en Aljama y Alcázar respectivamente. Aunque los Omeyas de Occidente no llegaron a cercenar su vinculación teórica con respecto al Califato de Oriente hasta el siglo X, de hecho gobernaron como soberanos autónomos desde la llegada de ʿAbd al-Raḥmān I. La vecindad de ambos edificios trataba de manifestar su legitimidad como soberanos islámicos y ni siquiera la construcción de Madīnat al-Zahrā' restó valor simbólico al conjunto de la Aljama y el Alcázar.

El interés de los Almohades por reunir en un mismo espacio una gran aljama y una digna sede para su poder en su capital de al-Andalus, Sevilla, llegó aún más lejos. Reutilizaron y ampliaron notablemente el Alcázar, situado en un extremo de la ciudad y, pese a que ya existía una aljama en el interior del núcleo urbano, construyeron una nueva junto

²⁴⁴ Op. cit., págs. 97-8.

²⁴⁵ IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 229; traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 111. También en: Dikr bilād al-Andalus, op. cit., págs. 42-3 y 123 de la traducción.

²⁴⁶ Ajbār Maʿmūʿa, op. cit. pág. 33 de la traducción.

a la ciudadela palatina²⁴⁷. De esta forma trataban de demostrar la relevancia de su reforma política y religiosa y pretendían manifestar su independencia de hecho y de derecho que confirmaba la ruptura con el Califato de Oriente. Los Califas Almohades no debían sumisión alguna, tampoco en el terreno religioso, a ningún otro soberano islámico y la mejor manera de demostrar su plena autoridad era a través de la construcción de una nueva y monumental aljama precisamente junto al Alcázar. También en otras ciudades almohades, como Cáceres o Jerez, la aljama estaba situada junto a la ciudadela.

Por contra, fue durante el periodo de mayor confusión teórica sobre la legitimidad de los gobernantes en al-Andalus, la época de las taifas, cuando los palacios y las aljamas estaban más distanciados topográficamente. En ciudades como Zaragoza, Almería, Granada, Niebla, Cuenca o Málaga la ciudadela estaba situada en un extremo del núcleo urbano y la aljama en el centro. En el caso de las alcazabas erigidas sobre un promontorio, como las de Almería, Granada o Málaga, el propio relieve impedía la proximidad de los dos edificios, pero, como señala Mazzoli-Guintard, en los restantes casos la separación no se debía a ninguna motivación topográfica²⁴⁸.

3.b) Elementos externos.

Los elementos arquitectónicos externos de la aljama, entre los que destacan las puertas y especialmente el alminar, eran evidentemente perceptibles por cualquier espectador, no sólo por los musulmanes sino también por los miembros de otras comunidades de creyentes. De ahí que dichos elementos, como todo el aspecto externo del edificio poseía sobre todo un carácter triunfal, que pretendía manifestar, en el caso de al-Andalus, el dominio del Islam sobre cristianos y judíos.

Las grandes aljamas andalusíes, al igual que las de otros puntos de la Dār al-Islam, se caracterizan por su sobria y monumental apariencia exterior que contrasta con un interior ricamente decorado. La apariencia exterior de la Gran Mezquita de Córdoba es ciertamente

²⁴⁷ IBN ṢAHIB AL-ṢALA, op. cit., págs. 65 y 195-6.

²⁴⁸ Op. cit., págs. 97-100. La autora menciona también otras ciudades que, si bien nunca fueron sede de un soberano, contaban igualmente con aljamas y ciudadelas notablemente distanciadas entre sí, como Tudela, Talavera, Guadalajara o Úbeda.

de tipo militar y es evidente la relación entre sus muros y los de las fortalezas omeyas; están ordenados por torres cuadradas adosadas al muro y poco sobresalientes y escasamente separadas unas de otras²⁴⁹. Igualmente los muros de la Aljama de Madīnat al-Zahrā', contruídos con sillares a soga y dos tizones y divididos por contrafuertes similares a los de la Mezquita cordobesa, evocan las grandes fortificaciones omeyas²⁵⁰. Por otra parte, los merlones escalonados decorativos que coronan los muros exteriores de estos dos edificios, pertenecientes a la tradición oriental, deben entenderse como una referencia a la legitimidad Omeya en al-Andalus, basada en la herencia del Califato de Damasco²⁵¹.

Asimismo en la Aljama almohade de Sevilla los muros exteriores originales que permanecen aún en pie destacan por su sobriedad y presentan numerosos contrafuertes similares a los de los edificios omeyas. Como éstos, están coronados por merlones, por lo que se diferencian de la mayoría de las mezquitas magrebíes, tal vez por un deseo de apropiación simbólica de la tradición cordobesa. Otras grandes mezquitas desaparecidas posiblemente tenían también aspecto de fortalezas, como la Aljama de Granada, según se puede apreciar en la representación de la Batalla de la Higuera que se halla en la Sala de Batallas del Escorial²⁵².

Coinciden por tanto las aljamas con los palacios en cuanto a la sobriedad y monumentalidad de su aspecto exterior frente a un interior mucho más decorado y lujoso. Como las sedes del poder de los soberanos andalusíes, sus aljamas presentan una imagen exterior de fortificación, que sin duda, sobre todo por lo que se refiere a Omeyas y Almohades, manifiesta el poderío militar del Estado islámico andalusí. La imagen exterior de las aljamas hispano-musulmanas aludiría igualmente en este sentido al carácter triunfal del

²⁴⁹ Véase: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse..., op. cit., págs. 55-9.

²⁵⁰ PAVÓN MALDONADO, B., Memoria de la excavación..., op. cit., págs. 25-6 y 137; del mismo autor: La Mezquita de Medinat al-Zahra, en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, III, 1967, págs. 217-33 (págs. 218-20).

²⁵¹ Los merlones escalonados fueron utilizados desde antiguo en Mesopotamia y los Omeyas recuperaron su uso para mezquitas y palacios. Sobre este elemento decorativo, véase: PAVÓN MALDONADO, B., Las almenas decorativas hispanomusulmanas, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1986.

²⁵² Véase: TORRES BALBÁS, L., La Mezquita mayor de Granada, op. cit., pág. 414.

Islam, apoyado en la guerra santa.

3.b.1) Las puertas.

La decoración exterior de las aljamas se concentra casi exclusivamente en las puertas de entrada al oratorio. En la Gran Mezquita de Córdoba, en efecto, estas fachadas son muy vistosas por su composición y efecto cromático, a lo que debe sumarse la existencia de los ricos batientes de bronce hoy desaparecidos²⁵³. La sobriedad de los muros a la que antes nos referíamos no hace sino destacar la riqueza de las puertas, que se abren entre los contrafuertes. También en los patios de las mezquitas, aunque generalmente son peristilados, suele destacar la fachada del oratorio. Estas portadas suelen tener un arco central destacado, a manera de una entrada triunfal a la nave principal, y arquerías simétricas a los lados.

La Puerta de San Esteban de la Aljama de Córdoba es la más antigua fachada conocida de al-Andalus; su estructura general corresponde al primer soberano Omeya de al-Andalus, ya que la documentada reforma posterior del Emir Muḥammad I²⁵⁴ sólo afectó al parecer al vano central y sus elementos decorativos. La primera puerta monumental de al-Andalus, por consiguiente, puede fecharse en la segunda mitad del siglo VIII.

Esta entrada a la mezquita, antes llamada Bāb al-Wuzarā' o Puerta de los Visires, estaba reservada al soberano y los cortesanos, que salían del Alcázar por la llamada Bāb al-Ŷāmi^c, lo que manifiesta su carácter simbólico. Está situada en el centro de uno de los muros laterales, enmarcada entre dos torreones o contrafuertes de sección cuadrangular. Se trata de una puerta adintelada con arco de herradura de descarga, realizado por Muḥammad I²⁵⁵,

Fig. 5a

²⁵³ AL-HIMYARI, op. cit., pág. 186; Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 44 de la traducción; Descripción de al-Andalus..., op. cit., pág. 91.

²⁵⁴ IBN ʿIDARI, Bayan II árabe 110 y 246 y trad. 160 y 380. Véase también: SOUTO, Juan A., El emirato de Muhammad I en el Bayān al-Mugrib de Ibn ʿIdārī, op. cit., págs. 215-6 y 241.

²⁵⁵ Las dovelas de dicho arco son alternativamente lisas de ladrillo y decoradas en piedra, logrando un contraste cromático muy característico de la arquitectura omeya de Occidente.

enmarcado por un alfiz²⁵⁶. A los lados de la puerta se hallan sendos vanos ciegos más estrechos, también adintelados, sobremontados por arcos cubiertos de decoración vegetal. En el segundo cuerpo se desarrolla sobre la entrada un friso de arquillos también ciegos separados por paneles decorativos, coronado por una cornisa o alero que descansa sobre nueve ménsulas²⁵⁷. En los laterales se encuentran sendas ventanas con celosías bajo arcos ciegos muy destruidos de herradura o lobulados; de ser estos últimos estaríamos ante los más antiguos de este tipo conservados en al-Andalus.

Cabe mencionar la inscripción que aparece en el arco de descarga sobre el vano central, no muy destacada visualmente. En ella se conmemora la citada restauración en el año 241 H. (855-6 de J. C.) de la fachada por Muḥammad I; la transcripción de la inscripción completa es la siguiente:

Fig. 5b

"En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Mandó [amara] el Emir, -¡Dios sea generoso con él!-. Muḥammad ibn ʿAbd al-Raḥmān la edificación de lo que se renovó de esta mezquita y su consolidación esperando la recompensa ultraterrena de Dios por ello. Y se terminó aquello en el año 241 H. [855-6 de J. C.], con la bendición de Dios y Su ayuda, bajo la dirección [ʿalā yaday] de Masrūr, su fatá"²⁵⁸.

Se trata de un texto fundacional omeya del tipo habitual, del que veremos muchos más ejemplos a lo largo de la tesis, en el que destaca la especificación del sentido piadoso de la obra del Emir, por la cual éste espera la recompensa divina.

²⁵⁶ Este pertenece también a la citada reforma de Muḥammad I, aunque tal vez pudiera sustituir a otro del siglo VIII. De cualquier modo creó un modelo en el arte hispano-musulmán, imitado hasta el periodo nazarí, si bien, como veremos, con sucesivas modificaciones.

²⁵⁷ La presencia de este elemento se justifica porque actuaba como una especie de dosel, ya que era la entrada principal del edificio, reservada al Emir y a la corte.

²⁵⁸ Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba..., op. cit., págs. 16-7. Véase también: LEVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., nº 1 en págs. 1-2; ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., nº 43 y 44 en pág. 51.

Nos interesa destacar por su interés simbólico especialmente tres características compositivas de la Bāb al-Wuzarā', cuyo origen se puede encontrar en la arquitectura romana. La primera, la situación entre torres, la segunda, la composición tripartita y en tercer lugar la presencia del friso de arquillos sobre el vano de entrada²⁵⁹.

En efecto, es una fachada situada entre torres cuadradas, innecesarias desde el punto de vista arquitectónico, ya que no son contrafuertes. Por lo tanto, es una adaptación a un edificio religioso de un modelo militar, lo cual es común, como veremos, a casi todas las puertas monumentales exteriores andalusíes y procede de la arquitectura Antigua de Oriente Medio y Roma. En efecto, esta tipología llegó al arte islámico a través de la arquitectura bajo-romana, especialmente de Siria, y bizantina²⁶⁰.

Al margen de su situación entre torres, la puerta de San Esteban es una fachada tripartita, con la calle central más ancha y dos niveles en altura. Se trata de una tipología que tiene su origen en la Antigüedad Clásica²⁶¹ y que se desarrolló, no sólo a lo largo de la Edad Media, sino también posteriormente. La composición tripartita puede constar, como en este caso, de un vano central hábil y laterales ciegos, o bien de tres vanos abiertos.

La materialización más paradigmática de este esquema tuvo lugar en los arcos

²⁵⁹ Véase: FERNÁNDEZ PUERTAS, A., El vano tripartito..., op. cit., passim.

²⁶⁰ Las puertas de los llamados castillos Omeyas del desierto están siempre situadas entre dos torres semicirculares, como en Qaṣr al-Ḥayr al-Garbī, Qaṣr al-Ḥayr al-Šarqī o Qaṣr Jarāna; o bien octogonales, como en Mšatta. Ejemplos como la Puerta de Bagdād en Raqqa o la puerta oriental de Ujaydir demuestran la continuidad de esta tipología en época ʿabbāsī, que asimismo aparece en las puertas fātimíes de El Cairo. Y cabe señalar igualmente la presencia del mismo modelo en puertas de mezquitas como antecedentes de San Esteban, en ejemplos omeyas como Damasco, o ʿabbāsíes como Samarra. Asimismo DELGADO VALERO Clara (Toledo islámico: ciudad, arte e historia, Toledo, 1987, pág. 142) ha señalado algunos antecedentes hispanos del tipo de puerta entre torres cuadradas, concretamente en la Ampurias griega y en el castro hispano-visigodo de Puig Rom (Gerona).

²⁶¹ Los orígenes de este esquema deben buscarse en el templo griego, el cual adoptó esta tipología de fachada para dejar libre el eje longitudinal y conseguir unos vanos adintelados menos anchos; véase: FERNÁNDEZ PUERTAS, A., El vano tripartito..., op. cit., págs. 154-77.

Así, encontramos la estructura tripartita, siempre adintelada, tanto en el *pronaos* como en el *opistodomos* o en el pórtico de los templos. Posteriormente en época romana republicana y julio-claudia se siguió utilizando el tipo de fachada adintelada griega. Véase: *Ibíd.*, págs. 190-4.

romanos de triunfo²⁶². Los ejemplos hispano-musulmanes se inspiraron en las puertas omeyas, que a través de la arquitectura bajo-romana y paleo-cristiana de Siria, adoptaron el modelo clásico²⁶³.

Finalmente, la Puerta de San Esteban introduce un elemento más en al-Andalus procedente de las fachadas de los edificios nobles y de las puertas de ciudad de la arquitectura imperial romana. Se trata de la utilización de un friso de arcos ciegos situado sobre el arco central²⁶⁴, que aparece ya en edificios romanos del Bajo Imperio²⁶⁵. La arquitectura islámica primitiva incluyó en algunas de su principales puertas monumentales el citado friso; para ello, tomó como modelo seguramente ejemplos de la propia Siria, como la fachada de la catedral de Boṣrā²⁶⁶.

²⁶² Algunos de ellos presentan un vano central y laterales ciegos con nichos entre columnas o pilastras, como en San Esteban y las puertas califales de la Mezquita; otros poseen tres vanos abiertos, mayor el central, sin olvidar que también hay arcos unipartitos. El mismo modelo aparece asimismo en puertas abiertas en el muro, al igual que las andalusíes, en murallas romanas, como la Pretoria de Aosta, con tres arcos de entrada, mayor el central, y situada entre torres.

²⁶³ Por ejemplo el tipo de puerta entre dos torres con fachada tripartita puede apreciarse en la entrada de Qaṣr al-Ḥayr al-Šarqī; ésta presenta puerta adintelada con arco de descarga entre dos ventanitas laterales (CRESWELL, K. A. C., *A Short Account...*, op. cit., pl. 103). Pero recuerda más al alzado de la Puerta de San Esteban el de la fachada del baño de Jirbat al-Mafyar. Consta de un gran arco de acceso, dos ventanitas ciegas cuadradas a los lados, con otras tantas semicirculares en los laterales del segundo cuerpo; sobre la puerta se abre un nicho para albergar la estatua del Califa, en el centro de un friso de círculos, y toda la puerta está coronada por merlones escalonados.

²⁶⁴ En algunos arcos triunfales estos vanos ciegos se sitúan, no sobre el gran arco central, sino sobre los laterales de menor tamaño, como ocurre también en la Puerta de Petra.

²⁶⁵ Se encuentra por ejemplo en la entrada principal del Palacio de Diocleciano en Spalato, la Porta Negra de Treveris, la Porta Palatina de Turín, las puertas de los muros aurelianos de Roma, o la Puerta Pretoria de Aosta. Por otra parte, en la arquitectura parta y sasánida aparecen fachadas con nichos ciegos en las enjutas y sobre el arco central, como la del palacio parto de Assur.

Los edificios bizantinos, así como algunas iglesias de Siria, tomando como modelo la arquitectura romana bajo-imperial, adoptaron igualmente en sus fachadas este elemento; presentan, en efecto, un friso de arquillos, bien sobre la puerta o bien sobre los vanos laterales de la fachada. Posteriormente se incorporó también al arte cristiano de Occidente, desde la Alta Edad Media hasta el Gótico.

²⁶⁶ CRESWELL, K. A. C., *Early Muslim...*, op. cit. t. I, fig. 52.

El friso de arquitos que aparece sobre la puerta cordobesa pertenece, por lo tanto, también a una tipología de origen romano profundamente enraizada en la arquitectura islámica estatal. Aparece tanto en fachadas palatinas²⁶⁷ y puertas interiores de los palacios²⁶⁸ como en algunas de las principales aljamas de los primeros siglos del Islam²⁶⁹. Debe entenderse, por lo tanto, como un elemento caracterizador de una fachada realizada por la iniciativa del soberano.

Hemos comprobado así que la Puerta de San Esteban es un monumento iniciador de una serie de elementos significativos y no en vano se convirtió en modelo para las fachadas califales de la propia Aljama cordobesa²⁷⁰. La Puerta del Chocolate, conservada en el

Fig. 7b

²⁶⁷ Por ejemplo la puerta del recinto de Qaṣr al-Ḥayr al-Garbī presenta sobre el vano de acceso un friso de arcos ciegos, que se extiende por toda la fachada, incluyendo los torreones laterales; éste último rasgo aparece también en algunos ejemplos romanos como la Porta Nigra de Treveris, obra de Septimio Severo. Posteriormente los ʿAbbāsīes siguieron construyendo sus entradas monumentales según el mismo modelo, como se puede observar en la puerta principal, orientada al norte, de Ujaydir. Se trata de una puerta saliente del muro, con un vano de acceso, tres ventanas en el piso alto y un friso de arquillos en el cuerpo superior; véase: CRESWELL, K. A. C., Early Muslim..., op. cit., t. I, fig. 39.

²⁶⁸ En la fachada norte interior de la habitación n° 59 de Qaṣr Jarāna se encuentra una puerta adintelada, con cuatro ventanas altas, sobremontadas por un friso de cinco rectángulos ciegos; en el mismo edificio la fachada de la sala n° 29 presenta dintel y cinco vanos ciegos arriba; véase: CRESWELL, K. A. C., A Short Account..., op. cit. pl. 61. Asimismo sobre la puerta del fondo del *iwān* del Palacio de Ammán se abren tres arcos ciegos, de mayor tamaño el central que los laterales; véase: ALMAGRO GORBEA, A., El Palacio Omeya de Ammán..., op. cit., págs. 156-64.

²⁶⁹ En efecto, estos vanos superiores aparecen en fachadas con composiciones muy diferentes a la de San Esteban, pero posiblemente con una misma intención simbólica. Por ejemplo, en la fachada original del oratorio del patio de la mezquita de al-Aqsa, que contaba con tres ventanas sobre la puerta (HILLENBRAD, Robert, Islamic Architecture..., op. cit., fig. 2.76 en pág. 71). Otro ejemplo es el de la fachada de la Aljama de Damasco, que presenta sobre el triple vano de acceso tres correspondientes ventanas, y en las galerías, doble arco sobre cada vano del piso inferior. Igualmente la fachada de la Gran Mezquita de Samarra siguió modelos similares; se trata de una puerta adintelada con arco de descarga, con tres ventanitas arqueadas en el segundo cuerpo y en el tercero otras cinco ventanas cuadradas.

²⁷⁰ Sin embargo, la llamada Puerta de San Miguel de la Mezquita-Catedral, obra de ʿAbd al-Raḥmān II, presenta simplemente un arco superpuesto a una entrada adintelada. Las portadas califales más sencillas siguieron este mismo modelo; por ejemplo, podemos mencionar el arco de Maleján, del siglo X, que podría ser el acceso a una mezquita; véase: CABANERO SUBIZA, B., Los restos islámicos de Maleján (Zaragoza). Datos para un juicio

Fig. 7c

interior del oratorio tras la ampliación de Almanzor claramente deriva de la vecina Bāb al-Wuzarā'. Presenta el friso de arquillos superior que la identifica con la primera puerta de la Aljama y con la tradición principesca. Por lo que respecta a las restantes fachadas exteriores de la ampliación de al-Ḥakam II, las del lado oeste, todas ellas son tripartitas, siguiendo el modelo de la Bāb al-Wuzarā', aunque con algunas diferencias. Retoman así el carácter triunfal de la puerta emiral. Asimismo la más próxima a la *qibla* presenta el consabido friso de arquitos que remonta el arco. Por su parte, las puertas del sector correspondiente a Almanzor se inspiraron en las de al-Ḥakam y repiten su composición tripartita de carácter triunfal²⁷¹.

Fig. 8a

Fig. 8b

Fig. 8c

Fig. 9a

Especial interés presenta también la Puerta de las Palmas, situada en el patio de la Aljama cordobesa, en el centro de la sobria arquería de entrada al oratorio. Es el vano más ancho de la galería, hoy cegada, como corresponde a la mayor amplitud de la nave central a la que precede; actualmente presenta un segundo cuerpo levantado en el siglo XVI, que tal vez sustituye a alguna estructura original que destacaría en altura con respecto al resto de la fachada. Esta, por otra parte, estaba coronada en toda su longitud por un alero sobre modillones, al igual que el exterior de la Aljama. La puerta conserva una lápida epigráfica que hace mención a la reforma de la fachada del patio del oratorio por °Abd al-Raḥmān III y destaca nuevamente su carácter piadoso:

"En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. Mandó [amara] el siervo de Dios, °Abd al-Raḥmān, Príncipe de los Creyentes, al-Nāṣir li-dīn Allāh, -¡Dios alargue su existencia [aṭāla Allā buqā-hu]!-, edificar esta fachada y perfeccionar su solidez, como exaltación para los ritos de Dios y preservación del carácter sacro de Sus moradas, las cuales, <Dios ha permitido elevar para que se mencione en ellas Su nombre> [Corán, XXIV,

de calor en el contexto de los talleres provinciales, en Cuadernos de Estudios Borjanos, XXIX-XXX, 1993, págs. 11-42.

El modelo se repite incluso en la puerta del alminar de la lejana Mezquita de Ibn Ṭulūn, del siglo XIII.

²⁷¹ Recordemos que algunos hechos relatados por las crónicas, como la utilización de cautivos cristianos como mano de obra y la conversión de las campanas de Santiago en lámparas insisten también en el trínfalismo de esta construcción de Almanzor.

36]; *por lo que se espera recibir [en la otra vida], a causa de aquello, magna recuperación y copiosa recompensa, juntamente con la supervivencia [en ésta] de excelsa huella y buen recuerdo. Y se terminó aquello con la ayuda de Dios [fa-tamma dalik bi-ʿawni-llāh], en la luna de ḍū-l-ḥiyya del año 346 H. [23 febrero-24 marzo 958 de J. C.], bajo la dirección de su liberto, wazīr y sāhib de su madīna, ʿAbd Allāh ibn Badr. Obra [ʿamal] de Saʿīd ibn Ayyūb*²⁷².

Se trata de una inscripción más completa que las del periodo emiral. Aparecen las fórmulas introductorias habituales, seguidas del nombre del soberano y su titulación completa, que manifiestan la dignidad califal alcanzada por ʿAbd al-Raḥmān III²⁷³. La explicación del sentido piadoso de la reforma de la Aljama cordobesa es todavía más precisa que en la Puerta de San Esteban. Se destaca la importancia del edificio como lugar de oración mediante la inclusión de una cita coránica alusiva. Y resulta de enorme interés el hecho de que se solicite como premio por esta obra beneficosa para la comunidad no sólo la vida eterna, sino también una larga vida en la tierra; incluso es apreciable un deseo de fama que expresa sin duda una necesidad de manifestación del poder por parte del Califa. Finalmente la mención de la fecha de terminación y los nombres del director de las obras califales y del inspector de los trabajos son fieles al esquema habitual.

Por lo que respecta a las desaparecidas puertas de la Aljama de Madīnat al-Zahrā', seguían al parecer básicamente el modelo de las cordobesas, pero introdujeron algunas novedades. Las laterales, en efecto, estaban compuestas por un vano de entrada con alfiz y un friso de arquillos superior, como la Puerta del Chocolate de Córdoba, y estaban situadas entre contrafuertes²⁷⁴. La puerta principal, situada en el eje del *miḥrāb*, era una fachada

²⁷² Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba...", op. cit., págs. 18-9. Véase también: LEVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 9, en págs. 8-9; REVILLA VIELVA, R., op. cit., n° 224 en págs. 90-1.

²⁷³ Un rasgo poco frecuente es la situación del *laqab* detrás del *ism*. Por otra parte, el deseo de eternidad para el soberano es propio de este periodo y aparece también por ejemplo en las inscripciones del Salón Rico; al igual que otras fórmulas religiosas de bendición habituales en los edificios califales es de origen ʿabbāsī.

²⁷⁴ PAVÓN MALDONADO, B., Memoria de la excavación..., op. cit., págs. 115-7.

monumental algo sobresaliente, abierta al patio. Constaba de tres grandes arcos de herradura alfizados sobre machones, según Pavón Maldonado²⁷⁵, como las puertas califales de la Aljama cordobesa a excepción de la citada del Chocolate.

Aparecen de nuevo, por consiguiente, los elementos simbólicos presentes en las puertas de la Aljama cordobesa. Especialmente en la puerta principal, la cual se significa como una gran fachada de carácter triunfal, que repetía la tipología de las entradas de los salones civiles de la ciudad. Asimismo la Mezquita de Madīnat al-Zahrā' tenía también una puerta reservada al Califa, como en Córdoba, que comunicaba con un pasadizo que ponía en contacto al soberano con las dependencias del Salón Rico²⁷⁶.

No se ha conservado ninguna aljama de los periodos de las taifas y almorávide, pero sí de época almohade. Concretamente la Aljama de la capital de los Unitarios en al-Andalus, Sevilla, contaba con tres puertas de acceso al patio, una en cada lado. Destaca la actualmente conocida como Puerta del Perdón de la Catedral de Sevilla, situada al norte, antigua puerta principal de acceso al patio de la Aljama en el eje del *mihrāb*. Se trata de una gran estructura de planta cuadrangular ligeramente avanzada con respecto al muro, al igual que otras puertas de aljamas almohades, como la de Tinmal o la de la Qaṣba de Marrākuš. Es la puerta almohade conservada más monumental de al-Andalus, y tal vez las puertas de la medina y del Alcázar serían similares a ésta.

A pesar de haber sido muy restaurada en el siglo XVI se puede todavía advertir su composición original. La fachada exterior está formada por un gran arco de herradura ligeramente apuntado, con alfiz, situado entre dos contrafuertes cuadrangulares, pero toda ella fue completamente redecorada en estilo plateresco. La cara que mira al interior del patio es similar, pero está menos retocada: posee un arco de herradura doblado y alfizado, situado

Fig. 9b

Fig. 9c

²⁷⁵ Ibíd., págs. 136-7.

²⁷⁶ Las puertas reservadas al soberano son habituales también en otros ámbitos contemporáneos. Por ejemplo sólo el Emperador podía entrar a caballo en la Chalke, mientras que los demás tenían que hacerlo a pie; e igualmente el Califa era el único que podía acceder montado al Palacio de El Cairo; véase: CANARD, M., op. cit., pág. 363. IBN BATTUTA afirma asimismo que sólo se podía atravesar la sala de audiencias del Sultán mogol de Delhi si éste lo indicaba; en: Op. cit., pág. 532. La Puerta del Arrabal en la Torre de los Picos, de comunicación con el Generalife, era también de uso reservado para el soberano.

entre dos contrafuertes que sustentan un gran alero de madera apoyado sobre grandes modillones; sobre el alero se alza un segundo cuerpo con ventanitas y vanos ciegos y coronado por almenillas escalonadas²⁷⁷.

Formalmente esta puerta entronca con la tradición hispano-musulmana, seguramente para reclamar la herencia del Califato Omeya. Desde el punto de vista simbólico cabe subrayar la presencia del alero y del segundo cuerpo con vanos de la fachada interior, plenamente integrado en la tradición andalusí de las puertas monumentales. Destaca asimismo, como sus antecesoras cordobesas, por la presencia de elementos de carácter militar, algo que ya no debe sorprendernos; más aún cuando sabemos que el poder de los Almohades se asentaba sobre una poderosa estructura militar. Otras mezquitas unitarias del Magrib destacan también por este carácter defensivo; se trata además en el caso de la Gran Mezquita de Sevilla, de la aljam de la capital almohade en ese territorio de *Yihād* que era al-Andalus.

Entre los arcos de ambas fachadas de esta Puerta del Perdón discurre un corredor en eje, seccionado por un tercer arco que se alza en el interior. El intradós de los arcos está profusamente decorado con yeserías que incluyen motivos geométricos de raigambre omeya, lo cual insiste en la vinculación simbólica de esta puerta con la herencia del Califato Omeya. Los espacios intermedios seguramente estaban cubiertos por bovedillas de mocárabes, similares a las de otras mezquitas almohades²⁷⁸. En la propia Aljama sevillana se conserva otra de estas bóvedas, concretamente en la puerta de levante. La utilización de pasillos o corredores decorados con bóvedas supone una novedad con respecto a las puertas de la Aljama de Córdoba. Tal vez este hecho se relacione con una posible utilización ceremonial de las puertas por parte del soberano, pero las fuentes históricas no nos proporcionan ninguna información al respecto. En todo caso la presencia de las cúpulas citadas demuestra la importancia de estas entradas y de todo el edificio desde el punto de vista de la manifestación del poder de los Almohades.

Se conservan también las ricas hojas de bronce de esta puerta, adornadas con

²⁷⁷ Se conserva también la puerta oriental de la Aljama, más sencillala, compuesta por un arco de herradura bajo alfiz y remontado por un arco de descarga. La de poniente se ha perdido, pero sería seguramente del mismo tipo.

²⁷⁸ Véase: SALEM, °Abd al-Azīz, La puerta del Perdón de la Gran Mezquita de la Alcazaba Almohade de Sevilla, en *Al-Andalus*, XLIII, 1978, págs. 201-7.

hexágonos alargados, alternativamente en posición longitudinal y transversal y con octógonos en los espacios intermedios. Estas formas geométricas presentan en su interior decoración vegetal y caracteres cúficos floridos, en los que se lee: "*El poder pertenece a Dios*" y "*La eternidad es de Dios*"; dicho texto se repite en cada hexágono²⁷⁹. Fernández Puertas ha mostrado su relación con algunas puertas que aparecen en las miniaturas de las Cantigas²⁸⁰.

Los aldabones tienen forma de hoja vegetal con atauriques calados en su interior²⁸¹. En el derecho se lee:

"En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso. Que Dios otorgue sus gracias a Muḥammad.

<36. En casas que Dios ha permitido erigir y que se mencione en ellas Su nombre. En ellas Le glorifican, mañana y tarde

37. hombres a quien ni los negocios ni el comercio les distraen del recuerdo de Dios, de hacer la azalá> [Corán XXIV, 36-7]"²⁸².

Por su parte, en el aldabón izquierdo se lee:

"En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso. Que Dios otorgue sus gracias a Muḥammad.

<46. ¡Entrad en ellos, en paz, seguros!

47. Extirparemos el rencor que quede en sus pechos. Serán como hermanos, en lechos, unos enfrente de otros.

48. Allí no sufrirán pena, ni serán expulsados> [Corán XV, 46-8]. Dios

²⁷⁹ Ibíd., págs. 202-6.

²⁸⁰ Las puertas chapadas..., op. cit., lám. VI.

²⁸¹ Por otra parte, las puertas de la Mezquita de Ibn ʿAdabbas, aljama de Sevilla hasta época almohade, poseía dos aldabas de bronce con cabezas de león, seguramente de principios del siglo XI; véase: CÓMEZ RAMOS, R., Fragmentos..., op. cit., págs. 16-8, láms. 1 y 2.

²⁸² SALEM, ʿAbd al-Azīz, La puerta del Perdón..., op. cit., pág. 205.

dice la verdad"²⁸³.

Asimismo, por la banda que enmarca los batientes de la puerta corre otra inscripción cúfica con el siguiente texto, que se repite varias veces:

*"Loor a Dios por sus gracias. La gratitud de Dios. La soberanía [mulk] pertenece a Dios. El poder [izza] pertenece a Dios"*²⁸⁴.

Todas ellas son inscripciones religiosas muy gratas a la ortodoxia almohade, pero no exentas de significación política²⁸⁵. Los Unitarios no utilizaron textos fundacionales²⁸⁶ y, como señala Martínez Núñez, preferían manifestar su poder a través de la monumentalidad de las construcciones²⁸⁷ o, en sentido más amplio, mediante los recursos del lenguaje arquitectónico. En la puerta sevillana los textos coránicos se refieren a la función de la mezquita como lugar de oración comunitaria, de manera que de nuevo se pone de manifiesto implícitamente el carácter piadoso de la obra arquitectónica realizada por los soberanos Almohades. Tal vez también aludan al sentido religioso y reformista del Estado Unitario, al igual que los epígrafes de las bandas de los batientes y de los hexágonos y octógonos de las hojas, los cuales remiten todo el poder de los Almohades a Dios.

La puerta sobresale, por lo tanto, por su gran riqueza decorativa, propia del último periodo y que contrasta con las puertas de Badajoz y demás alcazabas, ya que no se trata de una puerta con función militar sino simbólica. La evocación del pasado artístico andalusí como reivindicación de la herencia Omeya, la utilización de elementos propios de las obras del soberano, como la cúpula o el alero, la apariencia militar con carácter intimidatorio y la

²⁸³ Ibíd.

²⁸⁴ Ibíd. pág. 206.

²⁸⁵ También en las puertas de la Aljama de Granada se hallaban inscripciones coránicas, difíciles de fechar, leídas por Velázquez de Echevarría y otros; véase: TORRES BALBÁS, L., La Mezquita mayor de Granada, op. cit., págs. 422-3.

²⁸⁶ Sin embargo, el nombre del soberano aparecía en las monedas y era pronunciado solemnemente en la *jutba*.

²⁸⁷ Véase: MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a A., Epigrafía y propaganda almohades, en *Al-Qantara*, XVIII, 1997, págs. 415-45 (pág. 434).

riqueza decorativa como referencia al poder y la prosperidad del soberano son las claves simbólicas de este monumento.

Destaca también la fachada del desaparecido oratorio sevillano, que se abría al Patio de los Naranjos a través de una sobria galería que se ha conservado hasta nuestros días, así como los otros lados, excepto el oeste²⁸⁸. Formada por once arcos de herradura tumbados doblados enmarcados por alfiz, y asentados sobre pilares, el vano central es el mayor, con la novedad de que su alfiz es también más alto, ofreciendo un perfil escalonado²⁸⁹. Corona la galería una cornisa sobre modillones y la habitual merlatura escalonada, ambos detalles de raigambre andalusí. Las galerías se cubrían con techumbre plana de madera según el testimonio de Alonso de Morgado en 1587²⁹⁰. Su aspecto original era más rico que el actual, en virtud de la desaparecida decoración de yeserías en las puertas y arcos principales²⁹¹.

3.b.2) El alminar.

Un componente de la mezquita que llegó a ser casi imprescindible, aunque su aparición fue relativamente tardía, es el alminar o torre desde la que el almuédano convoca a los musulmanes a la oración. Los de Occidente, tanto del Magrib como de al-Andalus, son de planta cuadrangular o rectangular, frente a otras formas que predominan en Oriente. Su origen, sin embargo, se encuentra en Siria, en los primeros alminares del Islam; en efecto, el más antiguo conocido del Magrib, el de la Gran Mezquita de Qayrawān, deriva claramente

²⁸⁸ TERRASSE, Henri, La grande mosquée almohade de Séville, en Mémorial Henri Basset, París, 1928, t. II, págs. 249-66 (págs. 258-62).

²⁸⁹ Esta característica se relaciona con modelos andalusíes anteriores, como la fachada del patio de la Aljama de Córdoba, o la batería de arcos de Madīnat al-Zahrā', y las fachadas laterales de la nave central de la Dār al-Īund.

²⁹⁰ Historia de Sevilla, edición facsímil de la sevillana de 1587, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla, 1981, págs. 95-6.

²⁹¹ JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, El Patio de los Naranjos..., op. cit., pág. 92.

de los modelos omeyas²⁹². En planta los alminares occidentales, y entre ellos los andalusíes, generalmente poseen un machón central y una escalera que asciende en torno a éste; se trata de una estructura existente sólo en Occidente, lo que hizo pensar a Terrasse en un posible origen romano de estas torres²⁹³. Asimismo algunos campanarios mudéjares poseen idéntica disposición.

En cuanto a su alzado los principales alminares hispano-musulmanes suelen tener dos cuerpos, el principal, la torre propiamente dicha, y un segundo más pequeño coronado por un pabellón con cupulilla. Están rematados por un *yāmūr*, compuesto de tres o más bolas metálicas ensartadas en un mástil que remata la cupulilla del alminar. Generalmente las bolas son decrecientes en tamaño y rematan en una media luna u otra forma. Generalmente dorados, las crónicas destacan su valor económico y su brillo perceptible desde lejos²⁹⁴. Tal vez poseían un carácter mágico talismánico que protegía al edificio y por extensión a la comunidad de creyentes²⁹⁵. En algunas celebraciones los alminares también se iluminaban. Son siempre el punto de referencia de la ciudad, dominantes sobre el caserío.

La monumentalidad de los alminares andalusíes y su rica decoración dotaba a estos de un valor simbólico que los diferenciaba de las torres militares. De este modo se puede considerar al alminar como símbolo del Islam y de su dominio y también como una manifestación del poder de su constructor.

²⁹² BLOOM, Jonathan, Minaret. Symbol of Islam, Oxford Studies in Islamic Art VII, Oxford University Press, 1989, págs. 87-91.

²⁹³ TERRASSE, Henri, Ishbīliya. 2. Historic Buildings, en Encyclopaedia of Islam, new edition, Leyden, 1979-?, t. 4, págs. 117-8 (pág. 118).

²⁹⁴ No ha llegado hasta nosotros el *yāmūr* de ninguna aljama andalusí, sino tan sólo los de dos pequeñas mezquitas. Uno es del periodo zirí, procedente de la iglesia de Santa Ana de Granada, antigua mezquita Almanzora, llamada así en honor al régulo Bādīs, y reutilizado en una veleta; hoy se guarda en el Museo de la Alhambra (R.E. 3823); véase: MARINETTO SÁNCHEZ, P., Yamūr. n.º 1 del Catálogo, en Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra. Catálogo de la Exposición celebrada en el Palacio de Carlos V de la Alhambra (1 de abril-30 de sept. de 1995), Patronato de la Alhambra y el Generalife y Ed. Comares, Granada, 1995, pág. 191. El otro procede de Alcolea y se conserva en el Museo Arqueológico de Córdoba; véase: TORRES BALBÁS, El yāmūr de Alcolea y otros, en Al-Andalus, XXIII, 1958, págs. 171-92 (págs. 194-6).

²⁹⁵ ENRIQUE, Antonio, op. cit., págs. 59-60.

El alminar no es indispensable para el ritual islámico. Cumple una función evidente que es la llamada a los fieles a la oración, pero dicha convocatoria no necesariamente debe hacerse desde la torre de la mezquita²⁹⁶. De hecho en los primeros tiempos del Islam al almuédano se situaba en la azotea del oratorio, o, a lo sumo, se construía un pequeño pabellón sobre ella. Mucho después, las mezquitas fātimíes o las almorávides carecían también de alminar, y las llamadas a la oración se realizaban desde las puertas o los techos de las mismas. Por otra parte, es evidente que el alminar en las grandes ciudades no es funcional, especialmente si superan los 15 ó 20 m. de altura. Es significativo, en este sentido, que la única denominación en árabe del alminar que hace referencia a la función de llamar a la oración, *mi'zana*, es decir lugar para llamar a la oración, sea menos empleado que *manāra* o *manār* y *ṣawma'a*²⁹⁷. Podemos concluir, por lo tanto, que la presencia del alminar en la mezquita no obedece a razones prácticas sino sobre todo a motivos simbólicos.

Como señala Hillenbrad, los primeros alminares fueron construídos por mandato expreso del soberano o de sus gobernadores, al parecer para poder competir con los campanarios cristianos²⁹⁸. El primer alminar fue erigido bajo el gobierno del Califa Omeya Mu'āwiya en el año 45 H. (665 J.C.) en Baṣra, a instancias de su gobernador en Iraq²⁹⁹. Poco después se alzaron alminares en la Mezquita de 'Amr en Fustāt y otras de Egipto por iniciativa del gobernador en dicho país del mismo Califa³⁰⁰. Posteriormente las torres del temenos de la iglesia de San Juan Bautista de Damasco sobre la que se construyó la Aljama, fueron utilizadas como alminares seguramente tras la erección del nuevo edificio por al-

²⁹⁶ Véase: BLOOM, Jonathan, op. cit., págs. 21-35.

²⁹⁷ HILLENBRAND, Robert, Manāra, Manār. In the Islamic lands beetwen the Maghrib and Afghanistan, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 6, págs. 361-8 (págs. 362-3); véase también: BLOOM, Jonathan, op. cit., págs. 9-10.

²⁹⁸ HILLENBRAD, Robert, Islamic Architecture, op. cit., págs. 130-1.

²⁹⁹ *Ibíd.*, pág. 129.

³⁰⁰ *Ibíd.*, pág. 129. Efectivamente en la de 'Amr y posiblemente también en las demás mezquitas egipcias se levantaron cuatro pequeñas torres, una en cada esquina del edificio, desde las que llamaban a la oración simultáneamente cuatro almuédanos; véase: HILLENBRAND, Robert, Manāra, Manār..., op. cit., pág. 364.

Walīd; seguramente serían muy similares a las de Fustāt³⁰¹. Pero si los alminares aparecieron ya en época omeya, no fue hasta el periodo ʿabbāsī cuando se generalizó su uso³⁰².

Oleg Grabar también considera que el alminar en un principio era sobre todo un símbolo dirigido a los no-musulmanes³⁰³. En efecto las magníficas iglesias de Egipto y sobre todo de Siria contaban con grandes campanarios con los que el Islam tenía que competir. Se quiso dar entonces una mayor monumentalidad y dignidad arquitectónica al hecho de la convocatoria a la oración y se adoptó el tipo de torre cristiana, si bien se adaptó a las necesidades prácticas y simbólicas del Islam. Los musulmanes trataron así de demostrar que la nueva fe era también capaz de erigir monumentales edificios. De esta forma, paulatinamente los alminares llegaron a ser un símbolo externo del Islam, como demuestra la propia etimología de la palabra *manāra* o *manār*³⁰⁴. Como ha señalado Bloom, los alminares, inspirados en las torres cristianas de Siria, aparecieron para exteriorizar la presencia de la mezquita y como símbolo del Islam y expresión de su presencia en un territorio³⁰⁵.

En al-Andalus, donde el contacto entre musulmanes y cristianos fue constante, el alminar nunca perdió su simbolismo como imagen emblemática del Islam, del mismo modo que el campanario lo es de la Cristiandad³⁰⁶. Su carácter triunfal queda de manifiesto en este pasaje de la Historia de al-Andalus de Ibn al-Kardabūs sobre la batalla de Zallāqa:

"Los musulmanes se apresuraron a cortar las cabezas de los politeístas y construyeron con ellas como los alminares [que hay] en los patios de las

³⁰¹ Ibíd., pág. 363. Sobre los orígenes del alminar, véase también: BLOOM, Jonathan, op. cit., págs. 9-85.

³⁰² Ibíd., págs. 74-85.

³⁰³ La formación..., op. cit., pág. 131.

³⁰⁴ HILLENBRAND, Robert, Manāra, Manār..., op. cit., pág. 362.

³⁰⁵ BLOOM, Jonathan, op. cit., págs. 11-20 y 175-91.

³⁰⁶ Véase: TORRES BALBÁS, L., Los alminares de las mezquitas hispanas, en Al-Andalus, X, 1945, págs. 387-92, passim.

aljamas, y desde lo más alto de ellos los almuédanos tres días llevaron a cabo la llamada a oración [...]"³⁰⁷.

Asimismo Abū Yūsuf "*reemplazó la voz de las campanas en ellos [en los territorios conquistados] por la llamada de la oración*"³⁰⁸. En el mismo sentido, el *Qirtās* y otras crónicas utilizan la imagen retórica de la construcción de alminares como un símbolo de conquista de un territorio. Por ejemplo se afirma que el Sultán meriní Abū Yūsuf Ya^cqūb en el desarrollo de su guerra santa en la Península "*reedificó sus alminares*"³⁰⁹ y que "*por su medio ilustró Dios la religión y levantó en su reinado el alminar de los musulmanes*"³¹⁰. En paralelo, las crónicas utilizan entre los tópicos referentes a las campañas victoriosas de los soberanos musulmanes en tierra de cristianos la destrucción de sus campanarios³¹¹.

Por otra parte en la poesía se utiliza en algunos casos la comparación entre el alminar y el gobierno islámico; así, Ibn Darrāy se refiere a los rēgulos de Valencia Mubārak y Muzaffar en estos términos, en el marco de un poema que elogia la guerra santa y en el que el término "Califato" debe entenderse como dominio del Islam:

"[...]
¡Felicidades, oh mansión del califato,
pues son dos lunas que brillan,
elevando tu alminar!
[...]"³¹².

En los textos históricos se destaca especialmente la firmeza y esbeltez de los alminares

³⁰⁷ Op. cit., págs. 119-20.

³⁰⁸ *Ibíd.*, pág. 154.

³⁰⁹ IBN ABI ZAR^c, op. cit., pág. 467.

³¹⁰ *Ibíd.* págs. 467 y 568.

³¹¹ Por ejemplo, en: IBN AL-KARDABUS, op. cit., pág. 136.

³¹² IBN DARRAY, *Dīwān*, op. cit., pág. 86; traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, *Literatura hispanoárabe*, op. cit., pág. 76.

hispano-musulmanes y la belleza de su decoración. En efecto dominaban el paisaje urbano y eran visibles desde grandes distancias, en virtud del contraste entre su verticalidad y la horizontalidad de la ciudad medieval. Las crónicas se refieren sobre todo a dos elementos, el *ḡāmūr* y la rampa de subida, cuando la tiene. Indudablemente estas descripciones elogiosas trataban de demostrar la superioridad del Islam en la Península.

Pero además de la función del alminar como símbolo del dominio del Islam sobre un territorio, cabe analizar sus connotaciones como manifestación del prestigio del constructor y de su dinastía. Los de las grandes mezquitas de Isfahān, El Cairo o Estambul son paradigmáticos en este sentido, al igual que la Giralda de Sevilla. En este sentido, frecuentemente los alminares contaban con inscripciones conmemorativas, que especificaban su carácter piadoso y sin embargo expresaban también el orgullo de sus constructores.

El gran alminar de la Aljama de Córdoba erigido por el primer Califa en el año 340 H. (951-2 de J. C.) es el ejemplo paradigmático de monumento que expresaba el poder del Islam, al tiempo que el de su constructor. Sustituyó al más antiguo de los alminares conocidos de al-Andalus, el erigido por Ḥiṣām I en la Gran Mezquita de Córdoba³¹³, cuyos restos fueron excavados en 1934 por don Félix Hernández en el primitivo patio de la Mezquita³¹⁴. Conocido por las descripciones de los cronistas e historiadores árabes³¹⁵ y por las fuentes cristianas³¹⁶, aparece también en algunas representaciones iconográficas³¹⁷.

³¹³ Hasta ese momento se usaba para convocar a la oración en la Aljama un torreón del vecino Alcázar, según: Ajbār Maʿmūʿa, op. cit., pág. 88. Acerca del alminar de Ḥiṣām, véase: IBN ʿIDĀRĪ, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 68 y 230; traducido por ARJONA CASTRO, A, en: Anales..., op. cit., doc. n.º 19 en pág. 27; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 111-2.

³¹⁴ Era una torre de forma cuadrada sobresaliente al exterior, de 6 m. de lado aproximadamente, con una escalera que ascendía en torno a un machón central. Carecía, por lo tanto, todavía de la monumentalidad de obras posteriores; véase: HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, El alminar..., op. cit., págs. 129-32 y figs. 25 y 26.

³¹⁵ Citados por: Ibíd., págs. 12-20. Véase también: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Una descripción desconocida del alminar de la Mezquita de Córdoba, en Al-Andalus, XVII, 1952, págs. 399-400.

³¹⁶

HERNANDEZ GIMENEZ, Félix, El alminar..., op. cit., págs. 21-9.

Finalmente las excavaciones de don Félix pusieron al descubierto que el actual campanario está construido sobre el alminar³¹⁸.

Es un alminar de doble torre, ya que está dividido en dos compartimentos rectangulares independientes pero unidos, cada una con su propia escalera abovedada con su entrada independiente en una esquina; ambas escaleras se desarrollan en torno a sendos machones centrales³¹⁹. En altura el alminar estaba compuesto por dos cuerpos superpuestos, como la torre de la Gran Mezquita de Qayrawān erigida en la anterior centuria. Era una construcción monumental, que según los cálculos de don Félix Hernández alcanzaba los 47,14 m³²⁰.

El segundo cuerpo, desaparecido y sustituido por otro de campanas en el siglo XVI, estaba rematado también por merlones³²¹ y coronado por un pabellón abierto en sus cuatro caras por arcos, cupulado y con *yāmūr*³²². Según al-Maqqarī el magnífico *yāmūr*:

³¹⁷ Entre ellas cabe mencionar varios sellos del Consejo de Córdoba, algunas pesas del Museo de la ciudad, los escudos de las enjutas de la Puerta de Santa Catalina de la mezquita-catedral y otras Véase: Ibíd., láms. II y III; IV y V; VII y VIII; y VI, IX, X y XI, respectivamente.

³¹⁸ Ibíd., *passim*. Véase también: GOLVIN, Lucien, *Essai sur l'architecture...*, op. cit., págs. 70-5.

³¹⁹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Una descripción desconocida...*, op. cit., pág. 400; HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, *El alminar...*, págs. 41-4 y figs. 1-5. Las fuentes insisten en esta estructura: AL-IDRISI, op. cit., pág. 211 del texto árabe y 261 de la traducción. Asimismo AL-HIMYARI reproduce las palabras de Idrīsī en: Op. cit., pág. 186. Véase también: AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, págs. 98-9; citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, *La arquitectura...*, op. cit., pág. 114; asimismo en: edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 548-51.

Esta dualidad es algo excepcional en un alminar y se debe a la monumentalidad de la torre, si bien en esta solución fue sustituida, como veremos, por otra más perfecta en los alminares almohades.

³²⁰ HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, *El alminar...*, op. cit., págs. 101-10. Estaba construido de sillería caliza a soga y tizón de gran calidad; véase: Ibíd., págs. 21-2 y 44-6 y lám XIII. AL-IDRISI menciona la bella decoración de sus fachadas, en: Op. cit., pág. 211 del texto árabe y 261 de la traducción. Asimismo AL-HIMYARI reproduce las palabras de Idrīsī en: Op. cit., pág. 186. Véase también: HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, *El alminar...*, op. cit., págs. 21-2, 39-40, 61-83 y 94-8 y figs. 7 y 8.

³²¹ Ibíd., págs. 39-40.

³²² AL-IDRISI, op. cit., pág. 261.

*"Tenía tres soles, a los que llamaban granadas, que estaban ensartadas en un espetón prominente de cobre, que estaba en lo más alto. Dos de las granadas eran de oro puro y la tercera, que estaba entre las otras dos, de plata. Sobre ella había un lirio exagonal de oro sobre el que había una granada pequeña de oro que terminaba en punta"*³²³.

En términos parecidos se pronuncia Idrīsī³²⁴, pero el número de manzanas no coincide. En lo que todos están de acuerdo es en su esplendor; según Ibn ʿIdārī, su brillo *"ofuscaba a los que miraban y cuyo esplendor cegaba los ojos"*³²⁵.

Indudablemente el monumental alminar cordobés no fue construido en competencia directa con los campanarios hispanos, pero sí tal vez con la intención de evocar y superarlos³²⁶ y de demostrar el dominio del Islam en la Península en uno de sus momentos más brillantes.

Precisamente a causa de su carácter simbólico los alminares eran rápidamente convertidos en campanarios en los territorios ganados por los cristianos. En las ciudades reconquistadas, en efecto, se consagraba la aljama y se transformaba en catedral y muchas de las restantes mezquitas eran reutilizadas como iglesias. Por ejemplo la conquista de Toledo por Alfonso VI de Castilla fue celebrada con la instalación de campanas en el alminar de la aljama de la ciudad para *"borrar los vestigios de la inmundicia de Mahoma"* en palabras de Jiménez de Rada³²⁷. Asimismo la toma de Córdoba culminó con la colocación de una gran cruz y el estandarte real sobre el alminar de la Gran Mezquita, al igual que en la

³²³ AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, págs. 98-9; citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, *La arquitectura...*, op. cit., pág. 114; también en edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 548-51.

³²⁴ Op. cit., pág. 261.

³²⁵ Citado y traducido por GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Una descripción desconocida...*, op. cit., pág. 400.

³²⁶ DODDS, Jerrylinn D., *Architecture and Ideology in Early Medieval Spain*, University Park (Pennsylvania) y Londres, 1990, págs. 102-4.

³²⁷ JIMÉNEZ DE RADA, Rodrigo, op. cit., libro 6º, cap. XXIV, págs. 249-50.

Giralda³²⁸. El Bayān afirma que los cristianos entraron en la Aljama de Medinaceli en tiempos de Sulaymān, rociaron sus muros con vino, transformaron la *qibla* y colocaron campanas en el alminar³²⁹. En una segunda fase generalmente se derribaban los alminares y se construían nuevos campanarios, como en Toledo o Granada, o bien se enmascaraban más o menos, con un cuerpo de campanas y un remate, como en Sevilla; en otros casos, como el de Córdoba el alminar de °Abd al-Rahmān III fue literalmente envuelto por una nueva torre renacentista³³⁰.

Pero sobre todo la magnitud del alminar cordobés, la firmeza de su fábrica, su rica decoración y el esplendor de su *yāmūr* simbolizaban el poder de los Omeyas en al-Andalus y en especial de su Califato. Se trataba, en efecto, de un desafío a los Fātimíes, que rechazaban la presencia de estas torre en sus mezquitas, por lo que tal vez llegó a ser un símbolo del Islam sunní y del Califato cordobés³³¹.

En el marco de esta rivalidad con los Fātimíes puede entenderse la financiación la ampliación de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez en el año 956 de J. C por °Abd al-Rahmān III tras conquistar la ciudad. Ordenó erigir un alminar de tipo cordobés, con un machón central y una escalera abovedada en torno, una plataforma en la azotea para la llamada a la oración y un pequeño segundo cuerpo coronado por una cúpula hemiesférica de estilo tunecino y un *yāmūr*³³². Posteriormente el gobernador de la ciudad edificó otro en la de al-Andalusiyyīn con el patrocinio del Califa cordobés. La construcción de estas dos torres manifestaba, por lo tanto, de forma desafiante el dominio de los Omeyas sobre la ciudad y sobre toda la región frente a los Fātimíes que no levantaban alminares monumentales³³³.

³²⁸ Ibíd., libro 9º, cap. XVI, págs. 349-50, y cap. XVII, págs. 350-2.

³²⁹ IBN °IDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 88.

³³⁰ Las fuentes documentales del siglo XVI y diversas representaciones iconográficas se refieren a esta reutilización, confirmada por las excavaciones de Gómez Moreno en 1930; véase: HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, El alminar de °Abd al-Rahmān III en la Mezquita Mayor de Córdoba, Patronato de la Alhambra, Granada, 1985, espec. págs. 9-10 y 21-36.

³³¹ BLOOM, Jonathan, op. cit., págs. 103-9.

³³² Este estaba formado por tres pequeñas bolas doradas y la espada del imām Idrīs II, fundador de la ciudad; véase: IBN ABI ZAR°, op. cit., págs. 110-2.

³³³ BLOOM, Jonathan, op. cit., págs. 109-13.

La Gran Mezquita de Madīnat al-Zahrā' poseía también un alminar monumental, si bien no tanto como el de Córdoba, cuya base ha aparecido en la excavación³³⁴. Tal vez un fragmento de lápida hallado en las proximidades de la torre correspondía a su inscripción conmemorativa³³⁵; ésta sería similar a otra que se conserva completa y que rememora la construcción de otra mezquita en la medina de Córdoba, hoy San Lorenzo, de su alminar y de una galería por obra de una *umm wālad* omeya de época de al-Ḥakam II en Córdoba, anteriormente mencionada³³⁶.

Fig. 10b

Fig. 12a

Por lo que se refiere al periodo de las taifas, en el Museo Arqueológico de Sevilla se conserva una inscripción (R. 3369) perteneciente a un alminar de la ciudad erigido en dicha época. Se trata del epígrafe que conmemora su construcción por I^ctimād, esposa de al-Mu^ctamid, "*buscando una generosa recompensa*"³³⁷. El propio al-Mu^ctamid reparó la parte alta del alminar de la mezquita aljama de Sevilla en el año 471 H. (1079 de J.C.), destruida tras un terremoto³³⁸. Una inscripción cúfica que se guarda en el mismo museo (R. 2994)

³³⁴ De planta cuadrada al exterior y octogonal al interior, su estructura se deriva de la de otros alminares con espacio central circular. Construido hacia al interior del patio y con una altura de 20 m., su monumentalidad era considerable para el tamaño de la aljama; véase: PAVÓN MALDONADO, B., La Mezquita de Medinat al-Zahra, op. cit., págs. 219 y 227.

³³⁵ PAVÓN MALDONADO, B., Memoria de la excavación..., op. cit., pág. 126 y lám. LXXXI.

³³⁶ LEVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 18 en págs. 24-5 y lám. VIb. También algunos alminares erigidos por particulares en el periodo califal contaban con inscripciones conmemorativas, como la de una lápida hallada en Córdoba fechada en el año 358 H. (969 de J. C.); véase: *Ibíd.*, n° 15 en págs. 21-2 y lám. VIa.

³³⁷ *Ibíd.*, n° 32 en págs. 40-2 y lám Xc; OLIVA, D., GÁLVEZ, E., y VALENCIA, R., op. cit., n° 9 en págs. 462-3; REVILLA VIELVA, R., op. cit., n° 243 en págs. 107-8.

³³⁸ El alminar de la Mezquita de Ibn ^cAdabbas se debe seguramente a su fundador, ^cAbd al-Rahmān II. Construido en el año 214 H. (829-30 de J. C.), hoy conserva sólo su parte inferior, que tal vez equivale a casi todo el primer cuerpo y que sirve de base al campanario de la iglesia de El Salvador desde el siglo XIV. De planta cuadrada, presenta en su interior un machón cilíndrico con una escalera de caracol en torno. Al exterior, permanecen en pie los muros de sillares, la puerta, semienterrada, y una ventana; véase: HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, El alminar..., op. cit., págs. 155-60 y 176-81; TORRES BALBÁS, L., La primitiva mezquita mayor de Sevilla, en *Al-Andalus*, XI, 1946, págs. 425-39 (págs. 426 y 435-9). Poseía una original decoración, según AL-BAKRI, Abū ^cUbayd, en:

Fig. 12b

conmemora esta actuación, que se interpreta una vez más como un acto de virtud del régulo; éste aparece en el epígrafe con toda su titulatura y sobrenombres, con la intención de obtener la recompensa divina como su mujer, pero también de manifestar orgullosamente su soberanía³³⁹.

Pero especialmente los alminares almohades, que destacan por su monumentalidad, parecen simbolizar con mayor claridad el poder de sus constructores, en especial los de la Kutubiyya de Marrākuš, la Mezquita de Ḥasan de Rabat y la Giralda de Sevilla. Sin duda materializan el poder de la dinastía y de la reforma religiosa desarrollada por los Unitarios y simbolizan el Islam triunfante³⁴⁰. Los de Marrākuš o Sevilla además pronto se convirtieron en el emblemas de sus respectivas ciudades.

Los alminares erigidos por los Almohades están formados por una torre dentro de otra, con la interior dividida en altura en estancias abovedadas; entre ambas torres se desarrolla una rampa o escalera. La Giralda, gran monumento todavía conservado aunque modificado, es sin duda el principal alminar almohade de al-Andalus, como corresponde a la Aljama de la sede califal en la Península³⁴¹. La Giralda es una torre imponente, mucho mayor que ningún otro alminar hispano-musulmán construido anteriormente, incluido el de Córdoba, y simboliza el dominio almohade sobre al-Andalus.

Los testimonios de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā y, en menor medida, de Ibn Abī Zar^c y los

Op. cit., pág. 32.

³³⁹ Véase: LEVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 31 en págs. 38-40 y lám. Xa; OLIVA, D.; GÁLVEZ, E.; y VALENCIA, R, op. cit., n° 8 en págs. 460-2; REVILLA VIELVA, R., op. cit., n° 242 en págs. 106-7. Por otra parte, AL-^cUDRI, hace mención a la solidez de este alminar, en: Op. cit., pág. 83; traducido por: VALENCIA, Rafael, La Cora de Sevilla..., op. cit., pág. 116.

³⁴⁰ BLOOM, Jonathan, op. cit., págs. 116-29.

³⁴¹ Véase: FALCÓN MÁRQUEZ, T., La Giralda. Rosa de los vientos, Sevilla, 1989; GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture..., op. cit., págs. 281-2; JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, El Patio de los Naranjos y la Giralda, en La Catedral de Sevilla, ed. Guadalquivir, Sevilla, 1984, págs. 83-132 (espec. págs. 93-130); del mismo autor y ALMAGRO GORBEA, A., La Giralda, Banco Arabe Español, Madrid, 1985; JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, y CABEZA, J.M., Turris fortissima. Documentos sobre la construcción, acrecentamiento y restauración de la Giralda, Sevilla, 1988; TERRASSE, Henri, La grande mosquée..., op. cit., págs. 253-8.

propios restos materiales nos permiten reconstruir la historia de las obras³⁴². La construcción se inició en el año 1184 de J. C. por orden de Abū Yaʿqūb bajo la dirección de Aḥmad b. Baṣṣo después de la conclusión de la nueva aljama de Sevilla; en un principio iba a alzarse en el punto de unión entre ésta y una muralla de la Alcazaba³⁴³, lo que explica su posición descentrada con respecto a la Mezquita y la actual Catedral³⁴⁴. Tras la muerte del Califa, su hijo al-Manṣūr renunció a la construcción de dicha fortificación y un nuevo arquitecto, ʿAlī al-Gumārī, dió un nuevo impulso a las obras³⁴⁵. Finalmente el *yāmūr* fue colocado en el año 594 H. (1198 de J. C.)³⁴⁶.

Las fuentes destacan su solidez, altura y belleza³⁴⁷. El basamento está formado por grandes sillares reutilizados procedentes, según Ibn Ṣāhib al-Ṣalā, del palacio ʿabbādī de Sevilla y de edificios romanos³⁴⁸. Seguramente estuvo presente en esta obra ordenada por Abū Yaʿqūb una intención profiláctica, pero también simbólica de apropiación de la tradición de los gobiernos del pasado. El resto de la torre, continuada a partir de 1188, fue construída de ladrillo.

En altura, el alminar estaba compuesto por dos cuerpos superpuestos, siguiendo el modelo cordobés. El primero sigue siendo la parte principal de la Giralda, pero el segundo

Fig. 14

³⁴² Véase: FALCÓN MÁRQUEZ, T., op. cit., págs. 23-6; JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, y ALMAGRO GORBEA, A., op. cit., págs. 13-20.

³⁴³ IBN ṢAHIB AL-ṢALA, op. cit., pág. 200.

³⁴⁴ Está situada en un muro lateral perpendicular a la *qibla*, donde empieza el patio y termina la sala de oración.

³⁴⁵ Ibíd., págs. 201-2.

³⁴⁶ Ibíd., pág. 202.

³⁴⁷ Ibíd., pág. 200. Es de planta cuadrada, con un machón central compuesto por siete estancias cupuladas, y una rampa en torno a este. La estructura de doble torre está reforzada por el mayor grosor de los muros interiores. El ascenso por su rampa con caballerías, relatado por las fuentes, pretendía demostrar la perfección de la obra.

³⁴⁸ Ibíd.; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M^o Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 119.

Fig. 13

fue sustituido por el actual cuerpo de campanas³⁴⁹. Las grandes fachadas del primer cuerpo componen un catálogo de toda la arquitectura y decoración almohade, sobre todo del periodo final, el más rico y decorativo.

Destacan especialmente dos aspectos: la estructura tripartita de cada fachada, composición muy vinculada a modelos palatinos y de resonancias triunfales, y la utilización de elementos formales de origen califal, como los arquillos polilobulados o los merlones escalonados que coronaban el primer cuerpo. Estas referencias al arte cordobés, unida a la reutilización de columnas y capiteles de mármol califales en los vanos, parecen reclamar la herencia omeya para el Imperio Almohade. Asimismo destaca la presencia de los paños de *sebka*, característicos de la arquitectura unitaria, y posiblemente utilizados como emblemas de su poder a uno y otro lado del Estrecho, como ha sugerido Pavón Maldonado³⁵⁰.

Tras la renombrada victoria de Alarcos al-Manṣūr mandó erigir el famoso *ḡāmūr* de la Giralda³⁵¹, compuesto de tres manzanas grandes y una pequeña, todas ellas doradas y muy brillantes³⁵². El *Qirṭās* nos ofrece una imagen muy gráfica de la grandiosidad de la obra:

"[...] e hizo las manzanas-bolas de tan desmesurada grandeza que no se conoce su peso y sólo se sabe que la central de ellas no entró por la puerta de los almuédanos, sino arrancando algo del mármol de la parte inferior; el peso de la columna en que se apoyaba era de 40 arrobas de hierro; el que la

³⁴⁹ Sin embargo las numerosas representaciones gráficas de la torre realizadas desde finales del siglo XV hasta la reforma renacentista definitiva han permitido averiguar que se trataba de una torrecilla cupulada decorada con paños de *sebka* y merlones escalonados. Véase: JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, *Las yeserías de la Giralda*, en *Andalucía Islámica*, II-III, 1981-2, págs. 195-206; del mismo y ALMAGRO GORBEA, A., op. cit., págs. 22-37 y figs. 2-14.

³⁵⁰ PAVÓN MALDONADO, Basilio, *Arcos entrelazados y rombos-tsebka en la arquitectura magrebí y la hispanomusulmana. El rombo, símbolo o enseña de los almohades*, en *Hespéris-Tamuda*, nº 34, 1996, págs. 45-129.

³⁵¹ TORRES BALBÁS, L., *El ḡāmūr de Alcolea*, op. cit., págs. 199-201.

³⁵² El *ḡāmūr* de la Kutubiyya contaba sin embargo con un vástago y cuatro bolas; véase: *Ibid.*, págs. 201-2. El alminar de la Qaṣba de Marrākuṣ poeía asimismo un *ḡāmūr* muy famoso, con tres bolas de cobre dorado, del que se decía que contenía una maldición para el que lo destruyera o robara; véase: CENIVAL, P. de, op. cit., pág. 597.

*construyó y la elevó hasta lo alto del alminar fue el maestro Abū l-Layz, el siciliano: en su dorado se gastaron 100.000 dinares de oro*³⁵³.

A la colocación de este fabuloso *ŷāmūr* asistieron el Califa, su hijo y heredero y sus restantes vástagos, la corte y el pueblo en el año 594 H. (1198 de J.C.)³⁵⁴. La Crónica General de Alfonso X describe también con admiración la belleza y altura del alminar y se refiere elogiosamente a su rampa y su *ŷāmūr*³⁵⁵. Sin embargo a causas de un terremoto acaecido en el año 1356 cayeron las manzanas al suelo y fueron sustituidas posteriormente por una espadaña³⁵⁶.

Los alminares nazaríes siguieron básicamente el modelo almohade. Pero tan sólo tenemos noticia del alminar de una mezquita construida por los soberanos, en concreto la de la Alhambra que estaba situada junto al llamado Patio de Machuca. Dicha torre estaba decorada con paneles de *sebka*, como puede apreciarse en un grabado del siglo XVIII obra de Álvarez de Colmenares³⁵⁷, y era muy similar al de San Juan de los Reyes de Granada.

Fig. 15b

3.c) Elementos de la sala de oración.

En el interior de la aljama se encuentran componentes arquitectónicos de gran importancia simbólica, especialmente en el área de la *maqṣūra*, como las cúpulas que cubren dicha zona o incluso los arcos que la delimitan y adornan. Asimismo el *miḥrāb* y el pasadizo del *sābāt* poseen gran relevancia desde este punto de vista, al igual que la presencia de muebles tan significativos como la *maqṣūra* o el *minbār*. Todos estos elementos simbólicos

³⁵³ IBN ʿABI ZAR, op. cit., pág. 447. Véase también: IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 202; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M^o Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 120.

³⁵⁴ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 202.

³⁵⁵ Op. cit., t. II, págs. 768-9.

³⁵⁶ Véase: JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, y ALMAGRO GORBEA, A., op. cit., fig. 14.

³⁵⁷ Reproducido por MANZANO MARTOS, Rafael, en: La Alhambra..., op. cit., pág. 97.

estaban dirigidos exclusivamente a los musulmanes que se reunían en la aljama todos los viernes y su intención era la de contribuir a la legitimación del soberano y manifestar su poder como gobernante islámico.

3.c.1) El área de la maqṣūra.

La *maqṣūra* era el símbolo más evidente de la presencia del soberano en la aljama. Se trata de un recinto situado junto a la *qibla*, casi siempre delante del *miḥrāb*, separado del resto del oratorio generalmente tan sólo por un cancel de madera. Era un espacio reservado al soberano y por esta razón sólo se hallaba en las mezquitas utilizadas por éste.

Tal vez su origen se encuentre en la arquitectura bizantina, en concreto en el *kathisma*, cerramiento del Emperador que marca su rango y su aislamiento en la basílica³⁵⁸; e incluso puede relacionarse con los iconostasios de las iglesias. La *maqṣūra* era ante todo atributo del soberano y lugar honorífico dentro de la aljama; como ha señalado Papadopoulos este carácter de distintivo social de la *maqṣūra* provocó la condena por la mayor parte de los teólogos desde los primeros tiempos del Islam³⁵⁹. Ibn Jaldūn lo incluye entre las insignias de soberanía y como bien dice, era un atributo exclusivo de los príncipes islámicos³⁶⁰. La *maqṣūra* era el lugar de honor dentro de la mezquita, el más próximo al *miḥrāb* y aseguraba la privacidad de la oración del soberano, pero sobre todo separaba a éste simbólicamente del resto de la comunidad. Por otra parte, en ausencia del soberano recordaba o evocaba su figura ausente.

La *maqṣūra* era un espacio reservado, que aislaba al Califa y que, como señala Sauvaget se puede vincular a la cortina que se usaba en el salón de audiencias para separar al soberano del público en las cortes abbāsī y fātimī. Asimismo puede ponerse en relación con el cerramiento de tela que rodeaba el pabellón del soberano en los campamentos, el *afrag*

³⁵⁸ HILLENBRAD, Robert, Islamic Architecture..., op. cit., pág. 49. Véase también: PEDERSEN, J., Masjid. The component parts..., op. cit., pág. 662.

³⁵⁹ PAPADOPOULOU, Alexander, El Islam y el arte musulmán, Barcelona, 1977, págs. 232-3.

³⁶⁰ IBN JALDUN, Muqaddima, texto árabe, op. cit, II, pág. 62; Discours sur l'histoire..., op. cit., libro 3º, cap. XXXIV, pág. 550.

No existe en efecto fuera del Islam, pero por ejemplo la tribuna real de los templos cristianos desempeña una función similar. En este sentido en algunas mezquitas, como la Yeshil Yāmi^c de Bursa, la *maqṣūra* se encuentra sobre la puerta, como las tribunas reales.

o *sarāca*. No es la *maqṣūra*, por lo tanto, sino otro ejemplo del aislamiento y ocultamiento de la figura del príncipe islámico, cuyo poder era supremo, secreto pero efectivo y omnipotente. Este aislamiento era potenciado en algunos casos por la construcción de un pasaje que ponía en comunicación directa a la *maqṣūra* con el palacio del soberano y que analizaremos más adelante.

La presencia del recinto simbólico de la *maqṣūra* estaba subrayada, sobre todo en las aljamas de Occidente, por la mayor complejidad y riqueza del área donde se ubicaba. En efecto, el espacio reservado al príncipe estaba señalado, no sólo por el cerramiento, sino también por la forma y disposición de los arcos, por la profusión decorativa de dicho sector de la mezquita y por las cúpulas que suelen coronar la *maqṣūra*, como en Córdoba. Esto ha permitido hablar, al igual que en el caso de la presencia de una nave central destacada en el oratorio, de intrusión del arte palacial en la aljama³⁶¹. Especialmente la cúpula exterioriza la situación de la *qibla* y el *mihrāb*, jerarquiza el sector dentro del edificio y enfatiza su carácter principesco.

Pero junto a esta finalidad simbólica de la *maqṣūra* no debemos olvidar que ésta ofrece también protección al soberano para evitar atentados. Sin duda esta idea estuvo presente a la hora de la introducción del cerramiento en los oratorios; no debemos olvidar que dos de los Califas Ortodoxos, °Umar y °Alī fueron asesinados en la mezquita. Todas las tradiciones indican, en efecto, que la *maqṣūra* fue introducida para evitar los ataques al soberano. Según algunas noticias el califa °Utmān construyó ya un cerramiento de barro con ventanas y más tarde el gobernador de Medina Marwān b. al-Ḥakam fue el primero en construir una *maqṣūra* de piedra³⁶². Según Ibn Jaldūn el Califa Mu°āwiya fue el introductor de la *maqṣūra* tras un atentado de un jāriyī, o bien el citado Marwān tras otro atentado de un yememī³⁶³. Las crónicas andalusíes también señalan este aspecto defensivo del

³⁶¹ GRABAR, Oleg, La formación..., op. cit., pág. 135.

³⁶² El cerramiento de la *maqṣūra* puede ser un pequeño muro de fábrica o, en la mayoría de los casos, una verja de madera o metal.

³⁶³ ~~Muqaddima~~, texto árabe, op. cit., II, pág. 62; ~~Discours sur l'histoire...~~, op. cit., libro 3º, cap. XXXIV, pág. 551.

cerramiento, por ejemplo Ibn Ṣāḥib al-Salā lo hace con respecto a la *maqṣūra* de Sevilla³⁶⁴. Los primeros Omeyas de Damasco se protegían incluso además de con el propio cerramiento con la presencia de su guardia personal en el interior de la mezquita³⁶⁵. Sin embargo la *maqṣūra* no pudo evitar que el Sultán nazarí Yūsuf I fuera asesinado en la Aljama granadina³⁶⁶.

En el periodo omeya, su uso en las aljamas se generalizó y la utilizaron, no sólo el Califa, sino también los gobernadores provinciales, que construyeron sus *maqṣūra*-s en las aljamas de sus sedes, a pesar de los intentos de los Califas ʿAbbāsīs por reservarse su uso. Así, el ʿAbbāsī al-Mahdī prohibió su utilización en las provincias y al-Maʿmūn trató de eliminarlas, aunque sin éxito. Muy al contrario, se multiplicaron y se introdujeron en las principales mezquitas de la Dār al-Islām, de Oriente y Occidente.

La situación de la *maqṣūra* aparece realzada en muchos casos por la presencia de una gran nave central que destaca sobre las demás, tanto en planta como en alzado, ya que marca el eje del *miḥrāb*. Una serie de elementos, como la jerarquización de los soportes o la presencia de una o más cúpulas enfatizan la direccionalidad y la jerarquía de esta nave que culmina en el área de la *maqṣūra*.

Los oratorios de las aljamas andalusíes son de planta rectangular y están formados por naves perpendiculares a la *qibla*, siguiendo el modelo de la Mezquita de al-Aqṣà en Jerusalén³⁶⁷. En las mezquitas de los primeros siglos las naves están formadas por columnas, generalmente reutilizadas, como en Qayrawān o Córdoba, pero ante el agotamiento de los materiales antiguos posteriormente se emplearon pilares de ladrillo. Las mezquitas presentan una arquitectura organizada, funcional, sin obstáculos para la oración,

Fig. 16a

Fig. 16b

³⁶⁴ IBN ṢAḤIB AL-SALA, op. cit., pág. 197; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M^o Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 118.

³⁶⁵ Véase: PEDERSEN, J., Masjid. The component parts..., op. cit., pág. 661.

³⁶⁶ IBN AL-JATIB, Al-Lamha..., op. cit., pág. 97.

³⁶⁷ También en el Magrib generalmente las naves son perpendiculares al muro del fondo, con algunas excepciones como la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez.

Fig. 16d

como es evidente en la Gran Mezquita de Córdoba. Poseen un espacio que sugiere infinitas direcciones, formado por unidades idénticas que se repiten aparentemente sin final, de manera análoga a ciertas composiciones decorativas del arte islámico.

El primer ejemplo de mezquita con nave central destacada es la Aljama de Damasco. En efecto, posee un enorme espacio que a modo de transepto secciona a las restantes, en este caso paralelas a la *qibla*. Está precedida por una puerta monumental y en su centro se alza una gran cúpula; culmina en el *mihrāb* y en ella también se encuentran la *maqsura* y el *minbar*. Se trata por tanto de un espacio con sentido procesional, en dirección hacia el *mihrāb*, y jerarquizado con respecto a otros lugares de la mezquita³⁶⁸.

Es inevitable así la comparación con la basílica cristiana, de gran dinamismo desde los primeros tiempos. Si en la aljama se enfatiza el *mihrāb* y la *qibla*, en las basílicas se destaca el presbiterio, es decir la direccionalidad del espacio subraya el punto de máximo interés simbólico y ritual en ambos casos. Pero Sauvaget no cree que existiera una influencia directa de las basílicas cristianas en las mezquitas, sino que el origen del desarrollo de la nave central en éstas debe buscarse en los salones basilicales de los palacios cristianos³⁶⁹, adoptados también por la arquitectura palacial omeya. Ya veremos que muchos salones palatinos paleoislámicos utilizaron la nave basilical, con mayor o menor sentido direccional. En ocasiones incluso la nave central de la mezquita se denomina *bahw*, como los salones palatinos³⁷⁰.

Según la tesis de Sauvaget, la causa de la utilización de la nave central en la mezquita se encontraría en el ceremonial político desarrollado en ésta y en su simbolismo de poder³⁷¹. El ceremonial, se desarrollaba con gran pompa en la oración del viernes: el Califa hacía su entrada triunfal por la puerta monumental y se dirigía hacia el *mihrāb* atravesando

³⁶⁸ SAUVAGET, Jean, La Mosquée..., op. cit., págs. 152-3.

³⁶⁹ Ibíd., págs. 152-3. En la arquitectura bizantina el salón de audiencia de planta central fue trapasado directamente de la arquitectura palacial a la eclesiástica; véase: KRAUTHEIMER, R., op. cit., pág. 272.

³⁷⁰ MARÇAIS, George, Bahw, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leyden, 1979-?, t. 1, págs. 949-50 (pág. 950).

³⁷¹ SAUVAGET, Jean, La Mosquée..., op. cit., págs. 134 y 152-3.

toda la nave central con gran solemnidad³⁷². Y con respecto al simbolismo seguramente también tuvo lugar una trasposición de las connotaciones de poder del salón palatino a la nave de la mezquita. La nave central posee un evidente sentido procesional simbólico y era una zona casi reservada al Califa en los primeros tiempos del Islam. Como señala Hillenbrad, siguiendo la teoría de Sauvaget:

*"A hierarchy expressed in a religious context received royal sanction, while the same hierarchy observed in palaces could be in some sense sanctified by its religious associations"*³⁷³.

A partir de Damasco la nave central apareció en muchas mezquitas, aquellas que eran utilizadas por el soberano, lo cual permite insistir en su relación simbólica con el salón del trono. Casi todos los edificios omeyas de Oriente cuentan con naves paralelas a la *qibla*, con la central a modo de transepto, como por ejemplo la mezquita del palacio de Qaṣr al-Ḥayr al-Šarqī. Solamente la mezquita de al-Aqṣà en Jerusalén posee naves perpendiculares a la *qibla*, como en Occidente, pero también en ella la central destaca por su mayor amplitud, con la misma función que en las mezquitas de la tipología anteriormente descrita. En cualquier caso, la presencia de una nave central destacada permite subrayar la situación jerárquica de la *maqṣūra* dentro de la aljama y potenciar su valor simbólico.

Fig. 16a

Centrándonos en las *maqṣūra*-s de al-Andalus, ya los Emires Omeyas, que respetaron la legalidad califal y nunca asumieron las prerrogativas de los Califas, utilizaron, no obstante, este símbolo de soberanía, cuyo empleo se había generalizado. Posteriormente los distintos gobernantes andalusíes hasta los Nazaríes hicieron también uso de ella. No obstante su

³⁷² Ibíd. Coincidía el ceremonial desplegado por los Omeyas en la Aljama de Damasco en cierto modo con el desarrollado por los bizantinos en Santa Sofía; en el centro de la Basílica el Emperador y el Patriarca simbolizaban bajo la cúpula celeste la unidad de lo religioso y lo secular, si bien el espectáculo del poder bizantino era estático y no procesional; véase: KRAUTHEIMER, R., op. cit., págs. 256-7 y 330.

En Córdoba, como veremos, el acceso del soberano al oratorio era muy diferente a Damasco, ya que tenía lugar por el *sābāt*.

³⁷³ Op. cit., pág. 16.

utilización por soberanos de hecho fue relativamente polémica y así, por ejemplo, Ibn ʿIdārī critica al régulo cordobés de los Banū ʿYahwar, ʿAbd al-Mālik, por servirse de la *maqṣūra* de los Califas³⁷⁴.

Al parecer fue implantada por Muḥammad I, el cual construyó un cerramiento con tres puertas en la Gran Mezquita de Córdoba que había sido ampliada por ʿAbd al-Raḥmān II³⁷⁵; en el interior de esta *maqṣūra* se hallaba el *miḥrāb* cuyas columnas fueron reutilizadas, como veremos, en el nuevo *miḥrāb* de al-Ḥakam II³⁷⁶. La ampliación de la aljama realizada por éste incluyó una lujosísima *maqṣūra* adornada por ricos arcos entrelazados y delimitada por un nuevo cerramiento de madera labrada³⁷⁷, que seguramente ocupaba los dos tramos meridionales de las cinco naves centrales; según Ibn Gālib el oro, el ébano y la plata eran sus ricos materiales³⁷⁸, que simbolizaban sin duda la prosperidad del soberano y del Estado Omeya y el esplendor del Califato. En cierta ocasión el citado al-Ḥakam recibió sentado en esta *maqṣūra* de la Gran Mezquita de Córdoba a sus visires tras la oración del viernes, para informarles de la captura de un rebelde³⁷⁹. Por lo tanto, sus funciones no estaban sólo relacionadas con la oración, sino que también se extendían a algunos actos de carácter político.

Fig. 17b

El espacio de la *maqṣūra* de la aljama cordobesa está delimitado por riquísimas arquerías paralelas a las naves, que interrumpen la direccionalidad de la central y la transversal inmediata a la *qibla*. Delante de las fachadas laterales del *miḥrāb* encontramos sendas pantallas de arcos dobles, que también cortan las naves, y que se unen a la arquería

Fig. 17a

Fig. 17b

³⁷⁴ Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 194.

³⁷⁵ IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II. págs. 107-8 y 230.

³⁷⁶ Ibíd., t. II, pág. 238; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales..., op. cit., doc. n° 178 en pág. 142; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 115.

³⁷⁷ IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 237-8; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales..., op. cit., doc. n° 178 en pág. 142; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 115. Asimismo menciona la *maqṣūra* AL-MAQQARI en: Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, t. I, pág. 546.

³⁷⁸ PÉREZ SÁEZ, M^a Rosario, op. cit., pág. 29.

³⁷⁹ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Ahmad, op. cit., págs. 190-1.

central triple. Están formadas por arcos polilobulados en el primer piso y escarzanos en el segundo. Probablemente este sector estaba pavimentado, mientras el suelo del resto de la mezquita era de terrizo cubierto de alfombras.

La *maqṣūra* está precedida, por lo tanto, de una gran pantalla de riquísimos arcos. De este modo la zona más noble del edificio queda espacialmente aislada, ya que por la nave transversal, a cada lado, cierran también la *maqṣūra* sendos arcos polilobulados entrelazados dobles³⁸⁰. Estas arquerías, tanto por su composición de tres calles y dos cuerpos, como por su decoración típicamente califal, deben interpretarse como sucesivos arcos triunfales. Como señala Ewert la función de estas arquerías en cuanto a la configuración constructiva del edificio es nula y su única motivación es el juego decorativo y simbólico³⁸¹. Al igual que las tres fachadas de la *qibla*, que luego analizaremos, las sucesivas pantallas de arcos exaltan con su riqueza y vistosidad el esplendor del Califato de Córdoba, que tuvo en esta ampliación de la Aljama junto a la creación de la ciudad de al-Zahrā' su máximo exponente arquitectónico. Y sobre todo jerarquizan la *maqṣūra*, el espacio reservado al soberano, y acentúan el comienzo y el final de la nave que conduce al *mihrāb*, centro simbólico del edificio.

Tres lucernarios, uno situado delante del *mihrāb*, y otros dos flanqueando al primero paliaban la oscuridad de este sector, alejado del muro abierto al Patio de los Naranjos, que era hasta entonces la única fuente de luz natural del oratorio. La mayor luminosidad de la *maqṣūra* merced a los lucernarios indicaba con claridad su situación en el interior de la Gran Mezquita y contribuía a jerarquizar el espacio. Asimismo la luz era un elemento simbólico que se introducía en la *maqṣūra* para potenciar la imagen luminosa y astral del soberano,

³⁸⁰ Tal vez el origen de estas grandes arquerías haya que buscarla en los pórticos triples de Madīnat al-Zahrā', en especial en el del Dār al-Mulk, que presenta un friso de arcos en la parte superior. En las pantallas de la Aljama cordobesa se distinguen también dos cuerpos equivalentes, el triple arco, aunque en este caso lobulado, y la parte superior, que es como un friso de arquillos entrelazados. Especialmente en la Capilla de Villaviciosa los arcos del primer cuerpo están claramente separados de los del segundo por una especie de alfiz. Por lo que respecta a la disposición de las arquerías no hemos hallado ningún precedente islámico, ni en palacios ni en mezquitas, aunque sí volveremos a encontrar pantallas de arcos en otros edificios andalusíes posteriores. Sí existe, por ejemplo, en las iglesias hispanas del siglo X una fragmentación espacial similar; en ellas, destaca en efecto la presencia de arquerías a modo de pantallas o bambalinas, que cortan los espacios horizontales y crean pequeños ámbitos cerrados.

³⁸¹ EWERT, Christian, La mezquita de Córdoba..., op. cit., pág. 60.

reflejada también en numerosos panegíricos, como veremos un poco más adelante.

El lucernario que se eleva ante del *mihrāb* cuenta con una cúpula riquísima, flanqueada por otras dos³⁸², que coronan el área de la *maqṣūra*. Se trata de bóvedas formadas por arcos que se cruzan pero que dejan libre el centro, como es característico del arte califal. Aparecen por primera vez en al-Andalus en esta ampliación de la Gran Mezquita cordobesa de al-Ḥakam II y suponen una gran novedad en Occidente³⁸³. Todas las de la Aljama cordobesa son de una gran perfección y demuestran la capacidad técnica de los artífices califales, e incluso llegaron a convertirse en un arquetipo para la arquitectura andalusí. Asimismo estas cúpulas recuperaban la tradición arquitectónica de los Omeyas de Damasco, hecho en el que puede verse una referencia legitimadora del Califato cordobés.

La presencia de las cúpulas subrayaba el carácter de la *maqṣūra* como espacio reservado al soberano. En efecto, como veremos con más detenimiento en el capítulo de los salones palatinos, la cúpula señalaba el lugar del gobernante islámico y simbolizaba su supremacía como dirigente máximo del estado. La presencia de la luz y la ornamentación de las cúpulas insisten sobre dicho simbolismo y precisan sus matices.

La decoración jerarquiza dichas cúpulas, de forma que la situada delante del *mihrāb* es la única adornada con mosaicos, los cuales expresaban vivamente el esplendor del Califato³⁸⁴. A diferencia de las bóvedas vecinas, ésta es además, por su decoración, una perfecta materialización artística de la teoría política islámica, como ya señaló Stern³⁸⁵. En su centro se abre una pequeña cúpula gallonada que contiene en su núcleo una esfera inscrita

³⁸² Sin embargo al exterior no son más que modestas estructuras cubiertas por un tejado y con pequeñas ventanas.

³⁸³ Su origen remoto se encuentra en Irāq, según GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, (*El arte árabe...*, op. cit., págs. 110, 112, 115 y 121). Para MARÇAIS, George (*L'Architecture...*, op. cit., págs. 149-51) procederían de la arquitectura sasánida, y tal vez llegaron a al-Andalus a través de Ifrīqya. TORRES BALBÁS, L., (*Arte hispanomusulmán*, op. cit., págs. 518-23) propuso que los antecedentes más antiguos de las cúpulas se encontraban en el arte romano y más directamente en las cúpulas de crucería sobre trompas de las iglesias armenias. Véase también: MARÇAIS, George, *Bina'*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, Leyden, E. J. Brill, 1979-?, t. 1, págs. 1226-9 (pág. 1229).

³⁸⁴ STERN, Henri, *Les mosaïques de la Grande Mosquée de Cordoue*, Berlín, 1976, págs. 46-7.

³⁸⁵ *Ibíd.*, págs. 6-21 y 46-7.

en un octógono, centrada a su vez por una pequeña estrella de diez de tono azul rodeada de rombos dorados que forman líneas de estrellitas. La esfera simboliza indudablemente el universo³⁸⁶ y la estrella azul según Cabañero Subiza es una representación solar³⁸⁷. De la esfera surgen unos rayos que aluden posiblemente también al sol y en los gallones de la cúpula situados en el eje dos coronas triunfales con cabujones decoradas con flores de lis enfatizan la axialidad de la nave central y la dirección del *mihrāb*, como señala Stern³⁸⁸. En los restantes gallones se hallan motivos vegetales que se organizan en torno al *hom*; finalmente las nervaduras de la bóveda están adornados con estrellas blancas.

Fig. 20a

Se trata, por consiguiente, de una representación cósmica³⁸⁹ que exalta el simbolismo astral del soberano, en el mismo sentido que otras cúpulas palatinas que serán analizadas en su correspondiente capítulo³⁹⁰. La luz real que penetra por los lucernarios en la *maqṣūra* y las referencias iconográficas solares pueden ponerse en relación igualmente con la arquitectura palaciega, así como con la poesía panegírica en la cual el Califa se compara, al igual que otros soberanos de la Antigüedad, con el astro rey. Así, al-Ḥakam II supera en su fulgor a la mañana³⁹¹ y, como al sol, "*nadie lo puede mirar*"³⁹²; el esplendor del soberano Omeya es tal que hace brillar a la luna³⁹³, según sus panegiristas³⁹⁴, en otra

³⁸⁶ Las cúpulas con representación de la esfera celeste son habituales en los edificios de los soberanos desde Roma hasta el Barroco al menos. Simbolizan la divinidad, la perfección y el aspecto más idealizado del poder; véase: LEHMAN, Karl, The Dome of Heaven, en *The Art Bulletin*, 1945, págs. 1-27.

³⁸⁷ CABAÑERO SUBIZA, B., La representación del Califa..., op. cit., pág. 207.

³⁸⁸ STERN, Henri, op. cit., págs. 6-10.

³⁸⁹ *Ibíd.*, passim.

³⁹⁰ Las estrellas de la cúpula de Córdoba se pueden poner asimismo en relación por ejemplo con el manto de estrellas del Califa que aparece en la *ḡūba* califal de Oña, dentro de una tradición de vestuario regio que se remonta a los soberanos helenísticos y bizantinos. También el terno de San Valero está adornado con estrellas y dorados.

Fig.20b

Fig. 20c

³⁹¹ AL-RAZI, 'Isā Ibn Ahmad, op. cit., pág. 82.

³⁹² *Ibíd.*, pág. 119.

³⁹³ También al-Ḥakam II es comparado con la propia luna, "*cuya brillante luz surge de las tinieblas*"; en: *Ibíd.*, pág. 204. Ver también págs. 106, 155, 204, 225, 254, etc.

³⁹⁴ *Ibíd.*, págs. 43 y 82. Ver también págs. 73, 119, 246, 254, etc.

comparación con el sol³⁹⁵.

El simbolismo luminoso y astral del soberano se relacionaba con su carácter califal, es decir con su función como rector del Estado islámico y en este sentido al-Ḥakam II es denominado en un poema "*sol en la ortodoxia*"³⁹⁶ o también "*luna del imperio*"³⁹⁷ y se dice que ilumina el Oriente y el Occidente. Bajo esta cúpula el Califa en su *maqṣūra* aparecía, por lo tanto como señor del universo y soberano solar, pero sometido a Dios omnipotente. Como ha señalado Ewert, el Califa se significa en esta obra como sombra de Dios en la tierra³⁹⁸, o como "*una antorcha de Dios*", a decir de un poema dedicado a al-Ḥakam II³⁹⁹. En este sentido el Califa es el vencedor de las tinieblas de la impiedad y el caos y por lo tanto el guía de los creyentes, ya que "*la luz de su frente disipa la tiniebla nocturna*" de manera que "*los ojos de los musulmanes gozan contemplando un fulgor / brillante que los lleva por un camino luminoso*"⁴⁰⁰.

Con respecto a las coronas, se ha interpretado que, como en la Cúpula de la Roca de Jerusalén⁴⁰¹, destacaban el carácter sagrado del lugar, pero sobre todo el poder del

³⁹⁵ En el mismo sentido, véase también otro poema dedicado al Califa (en: *Ibíd.*, pág. 254):

"[...] y *anhelaba ver ese rostro radiante que, cuando aparece, hace decir a las gentes: Esta que ha aparecido sí que es la luz del sol*".

³⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 82.

³⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 225.

³⁹⁸ EWERT, Christian, *Tipología de la mezquita...*, op. cit., págs. 187 y 189; del mismo autor: *La Mezquita de Córdoba...*, op. cit., pág. 55; STERN, Henri, op. cit., passim.

Concretamente he hallado una referencia al propio al-Ḥakam II en un panegírico dedicado a él en estos términos (en: AL-RAZI, 'Isà Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 245):

"[...] *tú eres la sombra de Dios en la tierra*".

³⁹⁹ *Ibíd.*, pág. 107.

⁴⁰⁰ De un poema de Muḥammad ibn Hasan al-Tubnī, en: *Ibíd.*, pág. 82. Otros poemas similares aparecen en *Ibíd.*, págs. 82, 155, 204, 245, 253, 255, etc.

⁴⁰¹ La decoración de la Qubba de la Roca trata de manifestar la superioridad del Islam en especial a través de las coronas y joyas de los mosaicos, que realzan la santidad del lugar

soberano y su carácter triunfal⁴⁰². En este sentido serían coronas votivas que santificarían el espacio de la *maqṣūra*, en virtud de su simbolismo como trofeos conmemorativos de las victorias del Califa en la guerra santa sobre los cristianos, y en última instancia como insignias del dominio de al-Ḥakam sobre la Península. Cabe señalar que el símbolo de la corona como emblema del poder fue utilizado por los panegiristas en composiciones que exaltan las victorias califales, como en este poema:

*"Me maravillo de que haya quienes, movidos de ignorancia
vengan a provocar al león que habita en su cubil:
este Imām justo, cuya frente ciñe la corona del imperio,
[...] "*⁴⁰³.

En este sentido, aunque la corona no fue utilizada como tal por los soberanos Omeyyas de al-Andalus, posiblemente su representación iconográfica hacía referencia al carácter de símbolo del poder real⁴⁰⁴ que sí tuvo para los Omeyyas de Damasco, los cuales usaron

y exaltan la victoria sobre los infieles. En efecto, en las pechinas de los arcos de la rotunda se representan joyas, coronas y collares, insignias reales de poder en Bizancio y el Imperio Sasánida, las *regalia* de los príncipes vencidos por el Islam, suspendidas como trofeos; véase: ETTINGHAUSEN, Richard, y GRABAR, Oleg, op. cit., págs. 35-8; STERN, Henri, op. cit., págs. 28 y 47. Con la misma intención en La Meca se exhibían las joyas del botín de los vencidos, según: GRABAR, Oleg, *La formación...*, op. cit., págs. 73-5. Por otra parte, la inscripción de la Qubba de la Roca contiene todos los pasajes cristológicos del Corán, de manera que enfatiza el mensaje del Islam en la ciudad santa de la Cristiandad.

⁴⁰² STERN, Henri, op. cit., pág. 28. Tal vez puedan ponerse en relación también con las coronas votivas de visigodos o lombardos, según: CABAÑERO SUBIZA, B., *La representación del Califa...*, pág. 208.

⁴⁰³ De un poema de ʿAbd al-Qaddūs ibn ʿAbd al-Wahhāb; en: AL-RAZI, ʿIsā Ibn Ahmad, op. cit., pág. 204. La expresión "*corona del imperio*" aparece en otro panegírico dedicado al Califa, en: *Ibíd.*, pág. 202.

⁴⁰⁴ En composiciones dedicadas a ʿAbd al-Raḥmān III se hace referencia a la "*corona del Califato*", en expresión muy similar a la del poema escrito para al-Ḥakam II; en: IBN ḤAYYAN, op. cit., pág. 117. Por otra parte, en este caso y en otro panegírico similar (en: *Ibíd.*, pág. 105) el símbolo de la corona se pone en relación con la generosidad. Los citados versos son los siguientes:

"¡Oh tú a quien Dios impuso la corona del Califato

diferentes tocados a imitación de los Sasánidas⁴⁰⁵. Además la situación de las coronas subraya el eje de la nave central y la direccionalidad espacial y simbólica del edificio que culmina en el *mihrāb*.

Finalmente la presencia de los motivos vegetales en la cúpula, que destacan por su carácter abstracto y geometrizado, tal vez remita al Paraíso⁴⁰⁶ y en ese caso incidiría en la sacralización del espacio de la *maqṣūra*. Podrían también hacer referencia a la prosperidad del Califato y a la generosidad del Califa en cuanto que garante del orden cósmico y por lo tanto procurador de bienes a los creyentes y responsable de su abundancia. En este sentido se pronuncia, por ejemplo, uno de los panegiristas de al-Hakam II, Muḥammad ibn Šujays:

*"¿No ves que Dios lo puso al frente de su tierra
y que él ha tornado fértil cualquier erial?"⁴⁰⁷.*

No olvidemos que los motivos vegetales aparecen con mayor profusión en el *mihrāb*, cabe pensar que con la misma intencionalidad simbólica, por lo cual me volveré a referir a ellos en el siguiente apartado.

Las dos cúpulas que flanquean a la central carecen de su riqueza decorativa y simbólica, pero poseen igualmente una gran perfección formal, que pone de manifiesto la capacidad arquitectónica del Califato. Ambas, idénticas, pertenecen a la misma tipología que la central, ya que sus arcos se cruzan, pero dejan libre el centro, aunque son diferentes a ella⁴⁰⁸.

y por cuya generosidad hay lluvia cuando falta la lluvia".

*"Es un imām justo que lleva
dos coronas: el valor y la generosidad".*

⁴⁰⁵ GRABAR, Oleg, Ceremonial..., op. cit., págs. 58-63 y 81.

⁴⁰⁶ La utilización del *hom* parece insistir en el mismo sentido.

⁴⁰⁷ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Ahmad, op. cit., pág. 273.

⁴⁰⁸ STERN, Henri, op. cit., págs. 6-21.

Otro aspecto simbólicamente relevante de la *maqṣūra* de la Gran Mezquita de Córdoba es su propia ubicación en el oratorio. La nave central que culmina en esta *maqṣūra* cordobesa, a diferencia de Damasco y como en al-Aqṣà, no destaca por su distinta direccionalidad, sino por su mayor anchura y por la presencia de cúpulas, pantallas de arcos y una especial decoración. Ya en las primeras fases de la Gran Mezquita de Córdoba la nave central era la protagonista espacial del oratorio, aunque sin responder a una organización jerárquica. °Abd al-Rahmān I erigió una mezquita de tipo sirio, hipóstila, con once naves perpendiculares a la *qibla* y la central ligeramente más ancha, que por lo tanto evocaba el modelo de al-Aqṣà⁴⁰⁹. En conjunto en la aljama construída por el Emigrado se aprecian una mezcla de influencias omeyas adaptadas originalmente, como la planta, y otras de tradición local, como los arcos superpuestos de herradura o el cromatismo de las dovelas, también presente en el arte tardorromano de Oriente Próximo. De esta forma °Abd al-Rahmān trató tanto de reivindicar el pasado omeya como de apropiarse de la historia hispana.

Pero a partir del siglo IX apareció un nuevo modelo en Occidente, concretamente en las mezquitas aglabíes de Ifrīqya, con un paralelo casi contemporáneo en la Mezquita de Abū Dulaf en Samarra⁴¹⁰. En estos edificios además de la central, también la nave perpendicular inmediata a la *qibla* aparecía destacada en planta y alzado; de esta forma resultaba una planta con una T inscrita, que conservaba el sentido dinámico de la nave central, pero reforzaba asimismo la importancia de la *qibla* y jerarquizaba el espacio de la *maqṣūra* situada en la intersección. Es una tipología que ya aparece en la reedificación aglabí de la mezquita de Sidi °Uqba en Qayrawān.

Según Ewert y Wisshak, al igual que Cressier, la forma en T ya estaba discretamente sugerida en la Aljama cordobesa de °Abd al-Rahmān I y más aún en la de °Abd al-Rahmān II. A lo largo de la nave central se colocaron capiteles andalusíes que siguen los modelos clásicos. Los capiteles más decorados se encuentran también en la nave central; éstos nunca son capiteles corintios clásicos, los cuales sólo están en los laterales; además dicha nave es el eje de simetría para distribuir los capiteles de todo el edificio. También se valoraba la desaparecida *qibla* mediante la presencia de capiteles homogéneos, muchos de ellos

⁴⁰⁹ EWERT, Christian, Tipología de la mezquita..., op. cit., pág. 180; del mismo: La mezquita de Córdoba: Santuario modelo del Occidente islámico, en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1955, págs. 53-68 (pág. 53).

⁴¹⁰ Ésta cuenta con un tramo de dos naves paralelas delante de la *qibla*.

islámicos, en mayor proporción que en el resto del edificio⁴¹¹. No obstante la nave en T sólo esta tímidamente esbozada en la mezquita de °Abd al-Rahmān II que sigue fiel al esquema omeya⁴¹² y que respeta el modelo de °Abd al-Rahmān I.

Fue en la ampliación de la Gran Mezquita de Córdoba realizada por al-Hakam II en la segunda mitad del siglo X en donde se afirmó con total claridad el tipo de mezquita en T sobre un esquema omeya. Según Torres Balbás esta obra retomaba el modelo de las mezquitas aglabíes, que, a su vez, tendrían su origen en un ejemplo oriental desaparecido⁴¹³.

Para agrandar el oratorio, Al-Hakam II tuvo que derribar la *qibla* anterior y añadió doce nuevos tramos, de manera que la Aljama adquirió una gran profundidad. En el sector de la ampliación de al-Hakam II, casi una mezquita dentro de otra, la nave central destaca sobre las demás por su anchura y por su alzado, pero también las dos adyacentes a ésta. Los últimos dos tramos de estas tres naves centrales están enlazados por medio de arcadas paralelas y los tres tramos centrales situados delante del *mihrāb* poseen, como ya hemos visto, cúpulas de arcos cruzados; asimismo en el inicio de la nave, en la actual capilla de Villaviciosa, se alza otra cúpula-lucernario, que evoca con una intención legitimista el lugar del viejo *mihrāb* de °Abd al-Rahmān II y que potencia la planta en T⁴¹⁴. No es, por consiguiente, una nave transversal continua porque las arquerías longitudinales y la transversal ante la *qibla* y al inicio de la nave se compenetran y dan lugar a compartimentos

⁴¹¹ Véase: EWERT, Christian, y WISSHAK, J. P., op. cit.; CRESSIER, P., Les chapiteaux de la Grande mosquée de Cordoue..., op. cit.

⁴¹² EWERT, Christian, Tipología de la mezquita..., op. cit., págs. 180-1; del mismo: La mezquita de Córdoba..., op. cit., pág. 53.

⁴¹³ TORRES BALBÁS, L., Aportaciones del Arte de Ifriqiya al musulmán español del siglo X y XI, en *Al-Andalus*, III, 1935, págs. 393-6 (pág. 394). Sin embargo, para Ewert, la Aljama cordobesa se encuentra más próxima al viejo modelo de al-Aqṣà que al de Qayrawān; al-Hakam II habría tenido la intención de reclamar la herencia de los Omeyas de Oriente para legitimar el Califato andalusí al utilizar el esquema de una de las aljamas más veneradas del Islam Omeya, de la misma forma que los Aglabíes habrían evocado el octógono de la Cúpula de la Roca en la planta de la Gran Mezquita de Qayrawān; en: EWERT, Christian, Tipología de la mezquita..., op. cit., págs. 181-3 y 203; del mismo: La mezquita de Córdoba..., op. cit., pág. 53; del mismo y WISSHAK, J.P., op. cit., t. I, págs. 35-54. Véase también: GOLVIN, Lucien, L'architecture religieuse..., op. cit., pág. 100.

⁴¹⁴ En las mezquitas de al-Aqṣà en Jerusalén y de Sidī °Uqba en Qayrawān sin embargo sólo se construyó una cúpula, ante el *mihrāb*.

casi cuadrados cupulados, como *qibāb* abiertas. Son espacios cerrados situados delante de la *qibla*, o al inicio de la nave central, que fragmentan la longitudinalidad de las naves y enfatizan la verticalidad⁴¹⁵. Al margen de las cúpulas, ya analizadas, la cubierta de este sector de la Aljama, al igual que la de los restantes, era un alfarje ricamente decorado, hoy parcialmente restaurado⁴¹⁶.

Como en el Salón Rico de al-Zahrā', en la Aljama cordobesa la nave central determina la longitudinalidad del edificio⁴¹⁷. El *mihrāb*, ciego en el salón, es el foco de ambos edificios, potenciado por su brillante fachada y la cúpula que lo precede en el caso de la Mezquita. Como en Oriente, puede hablarse nuevamente de la sacralización de una sala palatina, o tal vez de una caracterización áulica de un edificio religioso, o incluso quizás de ambas cosas a la vez. En este sentido cabe recordar que al-Maqqarī denomina *bahw* a la nave central del Salón Rico de Madīnat al-Zahrā', aunque otros autores emplean el mismo nombre para todas las naves del citado salón. Dicho término se utilizaba sobre todo en Oriente para denominar al salón de audiencias y frecuentemente en el Magrib, más que en al-Andalus, para referirse a la nave axial de las mezquitas; concretamente Ibn Baṣkuwāl aplica el vocablo *bahw* a todas las naves de la aljama cordobesa, aunque generalmente el término empleado

⁴¹⁵ Sin embargo, en la Mezquita de Qayrawān sólo se halla un compartimento en la nave central. Este sector de la Mezquita de Córdoba recuerda más por su fragmentación a las iglesias hispanas del siglo X, de planta basilical, pero cortadas por bambalinas de arcos que crean espacios cerrados y verticales, sobre todo en San Miguel de la Escalada, como ha señalado DODDS, Jerrylin D, en: La Gran Mezquita..., op. cit., pág. 21.

⁴¹⁶ GOLVIN, Lucien, L'architecture religieuse..., op. cit., págs. 76-7; HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, Arte musulmán: La techumbre de la Gran Mezquita de Córdoba, en Archivo Español de Arte y Arqueología, XII, 1928, págs. 191-225.

⁴¹⁷ Sin embargo, no aparece la planta con T inscrita en la Aljama de Madīnat al-Zahrā', que posee también una sala de oración con arquerías perpendiculares a la *qibla*. Sí destaca su nave, algo más ancha que las otras cuatro; véase: GOLVIN, Lucien, L'architecture religieuse..., op. cit., págs. 96-100; PAVÓN MALDONADO, B., La Mezquita de Medinat al-Zahra, op. cit., págs. 218-20.

Las fuentes también mencionan esta estructura; véase: AL-MAQQARI, Nafh al-Tib, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 100; citado y traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., pág. 115.

Posiblemente los Omeyas pretendieron emular con esta obra las mezquitas de sus antepasados de Oriente, no en vano la ciudad palatina simbolizaba el Califato, legitimado en gran medida sobre la herencia de los Califas de Damasco.

para éstas es otro, *balat*⁴¹⁸.

La riqueza del gran programa arquitectónico de la ampliación de al-Ḥakam II es enorme, tanto por su planificación como por su alzado. Los fustes policromos, sus capiteles labrados con gran profusión, los espectaculares arcos polilobulados y las cúpulas de nervios cruzados delimitan perfectamente este espacio en forma de T. La iluminación del primer tramo y del último de esta nave y de los dos inmediatos a la *qibla* de las naves laterales inmediatas, merced a los lucernarios reseñados, subraya y jerarquiza la nave central y la planta en T; asimismo introduce en el oscuro oratorio un elemento real y simbólico que se manifiesta igualmente en la propia decoración del área de la *maqṣūra*. Las llamativas arquerías lobuladas, entrecruzadas y de otros tipos presentes en la ampliación de al-Ḥakam II hasta entonces eran inexistentes en al-Andalus. Los pilares altos que apean sobre las columnas están enriquecidos, sólo en este sector, por pilastrillas ochavadas con profusa decoración geométrica.

Muy interesante es la arcada que, a modo de entrada monumental a la ampliación de al-Ḥakam, surge de la unión mediante arcos de algunas pilastras conservadas de la antigua *qibla* de °Abd al-Raḥmān II. La entrada a la nave central es la más rica, formada por un gran arco de herradura con el intradós dividido en tres franjas decorativas y las dovelas decoradas y lisas alternativamente y a distinto nivel y con su tradós moldurado. El arco está trasdosado por un arco polilobulado superpuesto y apoya sobre doble columnas, una detrás de otra, como en el *miḥrāb*. Las entradas a las naves adyacentes a la central son similares, pero están compuestas por un arco polilobulado, también sobre dobles columnas, trasdosado por otro arco semicircular. Conformen por tanto una triple entrada triunfal a la más lujosa ampliación de la Mezquita y destacan la estructura en T de la misma.

Son tripartitas también las sucesivas pantallas triunfales de arcos polilobulados de la nave central de la ampliación de al-Ḥakam II de la Mezquita de Córdoba. A la salida de la actual Capilla de Villaviciosa por la nave central en dirección al *miḥrāb* hay un gran arco triple trilobulado que actúa como una portada triunfal; a continuación, siguiendo por la nave central, encontramos otro para entrar en la *maqṣūra*, similar y también tripartito. Asimismo son triples los arcos que se encuentran a los lados este y oeste de la citada capilla, pero hoy sólo sobrevive el primero, similar al que mira al *miḥrāb*. Estas pantallas actúan

Fig. 22b

⁴¹⁸ MARÇAIS, George, *Bahw*, op. cit., págs. 949-50 (pág. 950).

decisivamente sobre el espacio, ya que lo fragmentan, lo estratifican⁴¹⁹, marcan el ritmo de las naves y enfatizan la longitudinalidad de la central⁴²⁰.

Por lo que respecta a la Aljama de Madīnat al-Zahrā' no se ha encontrado ningún rasgo de cerramiento arquitectónico, por lo que suponemos que la *maqṣūra* sería de madera⁴²¹. La zona próxima a la *qibla*, de 7, 10 m. de ancho, estaba pavimentada con baldosa de barro rojo, seguramente correspondiente a dicha *maqṣūra*⁴²²; por contra el suelo del resto de la mezquita era de terrizo, cubierto de esteras. Ignoramos si sobre esta *maqṣūra* se alzaba alguna cúpula como las de la aljama cordobesa.

También los régulos de taifas se arrogaron el uso de la *maqṣūra*, privilegio propio de los soberanos, al igual que los Emires Almorávides. Es interesante observar en este sentido que ya en la Gran Mezquita de Marrākuš, escenario del encuentro entre Ibn Tumart y el Emir almorávide °Alī b. Yūsuf, había un espacio reservado al soberano. Recogido por diversos cronistas en diferentes versiones, el pasaje es reproducido en al-Hulāl al-Mawṣiyya de este modo:

"Entró Ibn °Abd Allah b. Tumart, el llamado Mahdi, en la mezquita mayor de Marrākuš, un viernes, e hizo las genuflexiones en la primera fila, cerca del almimbar. Uno de los guardianes de la mezquita le dijo: <Este es el sitio del

⁴¹⁹ Véase al respecto: CHUECA GOITIA, Fernando, op. cit., págs. 58-60.

⁴²⁰ La ampliación de Almanzor no alteró el esquema en T del sector de al-Ḥakam, ya que no derribó una vez más la *qibla*, sino que la respetó y amplió lateralmente el oratorio mediante la construcción de ocho naves. Estas repiten las arquerías longitudinales de los otros sectores del edificio, con un respeto absoluto especialmente hacia la ampliación del segundo Califa, si bien acabó con la simetría de la Mezquita. De esta forma demostraba su sumisión a la dinastía Omeya, como señalan EWERT, Christian, y WISSHAK, J.P., en: Op. cit., t. I, págs. 85-9.

⁴²¹ AL-MAQQARI menciona esta *maqṣūra* en: Analectes, op. cit., t. I, págs. 370-1; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales..., op. cit., doc. n^o 135b en pág. 100.

⁴²² LÓPEZ CUERVO, S., op. cit., pág. 42; PAVÓN MALDONADO, B., La Mezquita de Medīnat al-Zahra, op. cit., pág. 218.

emir de los musulmanes > "423.

No se conserva ninguna *maqṣūra* del periodo de las taifas y tan sólo una de época almorávide, la de la Aljama de Tremecén, con su cerramiento de madera decorado al estilo andalusí y realizado en la primera mitad del siglo XII⁴²⁴. Como en la de Córdoba, en esta mezquita destaca la gran riqueza de los arcos del sector de la *maqṣūra*, la presencia de una bellísima cúpula de arcos entrelazados⁴²⁵, en este caso calada, delante del *miḥrāb* y la fachada triunfal de éste evocadora de la tradición califal⁴²⁶. La luz se introduce en la *maqṣūra* con mayor intensidad que en la de Córdoba a través de los plementos calados como una metáfora de la iluminación espiritual (Corán XXIV, 36-7) y posiblemente como una evocación del poder triunfal del soberano.

La Aljama de Tremecén cuenta asimismo con una nave central destacada, de manera que la arquitectura y la decoración jerarquizan, como en Córdoba, este sector privilegiado. En efecto, las mezquitas almorávides se caracterizan no sólo por la mayor anchura de su nave central, sino también por la mayor altura de la misma, perceptible al exterior. La Gran Mezquita de Argel cuenta además con una nave paralela a la *qibla*, como la de Córdoba y su nave central está fragmentada en tramos. Las aljamas de Tremecén y Nedroma carecen, sin embargo, de la nave transversal, si exceptuamos la presencia de un compartimento ante el *miḥrāb*. La decoración más rica en estas mezquitas se concentra también, como es habitual, en la nave central. Las arquerías lobuladas con arranque en S destacan la nave central y, cuando corresponde, la perpendicular inmediata a la *qibla*. La cerámica vidriada, las yeserías polícromas y los motivos epigráficos y vegetales jerarquizan estos sectores sobre

⁴²³ IBN SIMAK, op. cit., pág. 118.

⁴²⁴ MARÇAIS, George, Sur la Grande Mosquée de Tlemcen, en *Annales de l'Institut d'Etudes orientales*, VIII, 1949-50, págs. 266-77.

⁴²⁵ En la Aljama de Argel igualmente se alza una cúpula en el compartimento situado delante del *miḥrāb*, en la intersección entre la nave central y el transepto.

⁴²⁶ Como ya dijimos el poder de esta dinastía se asentaba sobre su fuerza militar, pero se apoyaba también en una reforma religiosa que pretendía acabar con un periodo de ilegalidad manifiesta y recuperar la ortodoxia del Califato Omeya. La guerra santa y la reforma religiosa fueron las bases ideológicas más firmes del imperio, que indudablemente tuvo como referencia a Córdoba.

los demás del edificio⁴²⁷.

Por lo que respecta a al-Andalus, la Aljama de Granada, reformada en 1115, contaba con once naves perpendiculares a la *qibla*. Era más ancha la central y también las de los extremos y la de la *qibla*, como en posteriores mezquitas almohades⁴²⁸. Sin embargo adolecemos completamente de falta de información sobre la *maqṣūra*.

Por otra parte, según Ibn Jaldūn los primeros Almohades, a pesar de detentar el título califal no usaron la *maqṣūra* por modestia, pero al-Manṣūr recuperó su uso:

*"La habían eliminado los Almohades, por la simplicidad beduina que les caracterizaba [al principio], pero cuando la dinastía prosperó y tomó gusto al lujo [taraf], y vino su tercer Califa Abū [Yūsuf] Yaʿqūb, éste adoptó la maqṣūra y así quedó tras él"*⁴²⁹.

Sin embargo, conservamos un testimonio que demuestra la utilización de la *maqṣūra* por los Califas Almohades anteriores a al-Manṣūr. Se trata de la noticia de la construcción por un artista malagueño a instancias del Califa ʿAbd al-Muʿmin de una *maqṣūra* de madera en la Kutubiyya, muy anterior por lo tanto al periodo del gobierno de al-Manṣūr⁴³⁰. Era una obra excepcional, puesto que poseía unos mecanismos ocultos provocaban la aparición

⁴²⁷ Por otra parte, la primera armadura de par y nudillo fue realizada por carpinteros andalusíes en la Aljama de Tremecén.

⁴²⁸ Véase: GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, Monumentos arquitectónicos de España: Granada, Madrid, 1907, págs. 51-4; TORRES BALBÁS, L., La mezquita mayor de Granada, op. cit., págs. 414 y 419. Según MUNZER, Jeronimo, eran sólo nueve las naves; véase: Op. cit., págs. 89-91.

⁴²⁹ Muqaddima, texto árabe, op. cit, II, pág. 62; Discours sur l'histoire, op. cit., libro 3º, cap. XXXIV, pág. 550. Traducción española de VIGUERA, Mª Jesús, en: Ceremonias y símbolos soberanos..., op. cit., pág. 112.

⁴³⁰ IBN SIMAK, op. cit., pág. 172.

o desaparición del cerramiento según las necesidades⁴³¹. Algunos vestigios arqueológicos parecen confirmar la existencia de esta *maqṣūra* mecanizada que demostraba la capacidad técnica del poderoso Califa.

En las aljamas construídas por los Almohades la *maqṣūra* aparece aún más destacada que en las anteriores, ya que éstos perfeccionaron y desarrollaron la planta en T con una nave central más ancha y otra transversal junto a la *qibla* no cortada por las otras naves; este hecho supuso una novedad fundamental dentro de la arquitectura islámica de Occidente. Las extremas destacan también por su amplitud, de forma que se origina en estas mezquitas una especie de deambulatorio de tres brazos o una forma en E abatida, como han dicho Ewert y Wishak⁴³².

Como en la Aljama de Córdoba, sendas cúpulas, en este caso de *muqarna*-s, jerarquizan los lugares principales, ya que están situadas en los tramos de intersección del transepto y la nave central y también, lo que es una novedad, en el cruce entre la de la *qibla* y las naves extremas. Tanto la Gran Mezquita de Tinmal como la citada Kutubiyya de Marrākuṣ contaban con sendas cúpulas ante el *miḥrāb*, aunque la presencia de otras en los extremos de la nave transversal disminuía su carácter jerárquico y acentuaba el transepto. Indudablemente las cúpulas, como en la Gran Mezquita de Córdoba, caracterizaban a estos edificios como obras financiadas por el soberano.

Hay en las aljamas almohades una sistematización mayor en la distribución de los arcos, ya que los de la nave central, la *qibla* y las extremas suelen ser los más decorados y presentan perfil lobulado, mixtilíneo o de mocárabes. Especialmente las pantallas de arcos se suceden desde el patio hasta la *maqṣūra* como en la arquitectura omeya, pero su carácter es completamente nuevo, tanto por la forma de los arcos y la monumentalidad de las fachadas como por la decoración. Por otra parte, todas las arquerías paralelas a la *qibla* destacan la nave axial y enfatizan el camino gradual hacia el *miḥrāb*.

⁴³¹ Ibíd., pág. 173. Véase también: TORRES BALBÁS, L., Artes almorávide y almohade, op. cit., pág. 31.

⁴³² Op. cit., passim. En la Kutubiyya de Marrākuṣ no sólo destaca la nave central sino también las dos adyacentes, como en la Aljama de Córdoba. La Mezquita de Hasan en Rabat cuenta con una triple nave transversal delante de la *qibla*, que formaba ambulatorio con las dos naves extremas a cada lado.

Con respecto a la Aljama de Sevilla, sabemos que contaba con una rica *maqṣūra* de madera⁴³³, pero es difícil conocer con precisión la disposición original del edificio y los detalles arquitectónicos del sector. Terrasse, siguiendo a Ibn Abī Zar y a Morgado, pero sin realizar un análisis directo de los restos, pensaba que la Aljama tenía una planta en forma de E invertida, con cinco cúpulas en la nave paralela a la *qibla*, tres delante del *miḥrāb*, y dos en los extremos del transepto⁴³⁴. Borrás es partidario de la tesis de Terrasse⁴³⁵, pero Alfonso Jiménez, que ha revisado las fuentes y ha realizado un completo estudio arqueológico ha demostrado que el plano de Terrasse es erróneo⁴³⁶. Según Jiménez el desaparecido oratorio de la Gran Mezquita de Sevilla contaba con diecisiete naves de doce tramos, separadas por pilares. Una gran nave central, más ancha que las demás subrayaba el eje del oratorio, que asimismo contaba con una nave transversal delante de la *qibla*. En la intersección se alzaba una cúpula, que es la única que menciona Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, que afirma "*que estaba sobre el miḥrāb*"⁴³⁷; ignoramos, por consiguiente, si poseía otras.

La aljama era por lo tanto un gran espacio, de 250 x 190 pasos según Münzer en el momento en el que se estaba construyendo la catedral⁴³⁸, en el cual se inscribía la consabida T. Estaba así más próxima a la Aljama de Córdoba en algunos aspectos que a las mezquitas almohades del Magrib; indudablemente sus constructores buscaron la emulación de la Gran Mezquita cordobesa⁴³⁹ con la intención de relacionar el poder unitario en al-

⁴³³ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 197; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M^o Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., pág. 118:

"[...] se hizo la *maqṣūra* de la más escogida madera y segura para conseguir su aislamiento".

⁴³⁴ TERRASSE, Henri, *La grande mosquée...*, op. cit., págs. 262-5.

⁴³⁵ BORRÁS GUALÍS, Gonzalo, *El Islam. De Córdoba al mudéjar*, Sílex, Madrid, 1990, pág. 126.

⁴³⁶ TERRASSE, Henri, *La grande mosquée...*, op. cit., fig. 1.

⁴³⁷ Op. cit., pág. 197; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M^o Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., pág. 118.

⁴³⁸ Op. cit., pág. 155.

⁴³⁹ Así lo dice el propio IBN ṢAHIB al-SALA, en: Op. cit., pág. 197.

Andalus con la prestigiosa herencia califal. Las ricas yeserías de época de al-Mansūr decorarían lujosamente el interior de este edificio y lo vincularían más estrechamente con la Aljama de Córdoba. Además estaba orientada al sur, otro rasgo que la relacionaba con Córdoba y la alejaba de sus hermanas magrebíes.

Finalmente, durante el periodo nazarí siguió utilizándose la *maqṣūra*, pero no ha llegado a nosotros resto alguno ni tampoco apenas referencias textuales. Pervivió la tipología de la mezquita de naves perpendiculares a la *qibla*, al menos en la Aljama de la Alhambra, que, en efecto, contaba con tres naves separadas por columnas, la central más ancha y alta que las laterales⁴⁴⁰; nada sabemos, sin embargo de su, presumiblemente, rica *maqṣūra*.

También la Aljama de Málaga contaba con este cerramiento simbólico, según el testimonio del siglo XIII de al-Ṭanẓālī⁴⁴¹. La Mezquita poseía varias cúpulas, a la luz de un texto de al-Nubāhī que se refiere a la "*qubba al-kubrā*", es decir, la mayor, lo que indica que había otras. Seguramente la mencionada estaba situada delante del *mihrāb*, siguiendo la tradición cordobesa, y bajo ella se leían las actas de nombramiento de la ciudad según el citado autor⁴⁴². Recordemos que Málaga fue la segunda capital de los Nazaríes, por lo que no es extraño que su aljama contara con una cúpula erigida con la intención de simbolizar su poder y de enfatizar los nombramientos de los cargos a ellos sometidos.

3.c.2) El mihrāb.

Cuando la aljama cuenta con una *maqṣūra*, el *mihrāb* se localiza en su interior, pero está presente asimismo en todas las mezquitas. Es el lugar principal del oratorio, simbólica y visualmente, ya que casi siempre está en el centro de la *qibla* y es el punto de máximo

⁴⁴⁰ TORRES BALBÁS, L., La Mezquita Real de la Alhambra..., op. cit., págs. 203-4. Su tamaño era de 13 x 16 m. aproximadamente, según el autor (en pág. 201).

⁴⁴¹ Citado por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 190-1.

⁴⁴² Citado por: Ibíd., págs. 185-6.

interés del edificio⁴⁴³; esto es así especialmente en la arquitectura occidental por la presencia de la gran nave central que conduce a él y que se relaciona estrechamente con los salones de audiencias. La fachada del *mihrāb* destaca asimismo en las grandes aljamas por su sentido triunfal; así en al-Andalus la portada del nicho de la Aljama cordobesa, modelo de los posteriores *mihrāb*-s hispano-musulmanes, recuperó una tipología de la arquitectura tardo-romana de indudables resonancias victoriosas, con ejemplos como la Puerta Áurea del Palacio de Diocleciano en Spalato⁴⁴⁴. Generalmente en el *mihrāb* se concentra la decoración más lujosa del edificio, al menos desde la construcción del de la Gran Mezquita de Qayrawān, adornado con columnas de mármol, paneles con decoración vegetal y cerámica vidriada polícroma.

Al margen de la polémica sobre su origen, lo que nos interesa en este caso es fundamentalmente analizar la función del *mihrāb* como manifestación o expresión del poder del soberano. Se ha señalado en este sentido la posible influencia de la arquitectura palatina en la realización del citado primer *mihrāb* de Medina, ya que éste se asemeja al ábside o nicho donde se halla el trono en un salón de audiencias. El propio término *mihrāb* se utilizaba en los primeros tiempos del Islam para designar al salón principal de un palacio o, a veces, el palacio entero; por esta razón para algunos investigadores es un lugar que evoca la presencia, no ya del Profeta⁴⁴⁵, sino del soberano o su representante⁴⁴⁶. Era

⁴⁴³ Sobre los aspectos simbólicos del *mihrāb* desde el punto de visto religioso y sobre la polémica acerca de su origen, véase: PAPADOPOULO, Alexander, Le problème du mihrāb, en Le Mihrāb dans l'architecture et la religion musulmanes. Actes du Colloque International tenu a Paris en Mai 1980, dir. por A. PAPADOPOULO, E. J. Brill, Leiden, 1988, págs. 43-8; BAHNASI, Afif, Le premier mihrāb dans la mosquée islamique, en Ibíd., págs. 56-9; GOLVIN, Lucien, Le mihrāb et son éventuale signification, en Ibíd., págs. 53-5; TROUPEAU, Gérard, Le mot mihrāb chez les lexicographes arabes, en Ibíd., págs. 60-2.

⁴⁴⁴ Ya GRABAR, Oleg, señaló el simbolismo de esta fachada de la Aljama cordobesa como puerta, si bien con un carácter tanto religioso o místico como de poder, basado en lo que él denomina como iconografía arquitectónica, en: Notes sur le mihrāb de la Grande Mosquée du Cordoue, en Ibíd., págs. 115-22. Véase también: LILLO ALEMANY, M., Le mihrāb dans l'Al-Andalus, en Ibíd., págs. 123-8; MARÇAIS, George, L'Architecture..., op. cit., pág. 241.

⁴⁴⁵ Esta es la teoría defendida por PAPADOPOULO, Alexander, en Le problème du mihrāb, op. cit.

⁴⁴⁶ GRABAR, Oleg, La formación..., op. cit., pág. 132.

efectivamente el lugar desde donde el Califa dirigía la oración y más tarde el Imām en su nombre. No obstante, no podemos olvidar que el *mihrāb* no aparece sólo en las aljamas, sino en todas las mezquitas y en este sentido debe considerarse también como un símbolo del Islam.

Por lo que respecta al *mihrāb* de la Gran Mezquita de Córdoba, al que se accede lógicamente desde el interior de la *maqṣūra*, fue erigido por al-Ḥakam II en el año 354 H. (965 de J. C.). Tiene forma de habitación octogonal y sus paredes están adornadas con placas veteadas de mármol en su cuerpo bajo, coronadas por una cornisa del mismo material con decoración muy clásica. El segundo cuerpo está formado por arquillos lobulados de yeso apoyados en columnillas con basa y capitel sobre un fondo de atauriques. La capilla está cubierta por una cúpula formada por una gran pieza tallada en forma de venera gallonada colocada en horizontal, en recuerdo de los nichos y exedras de la Antigüedad⁴⁴⁷. Posee una riquísima fachada, flanqueada por otra dos similares, la del tesoro y la del nuevo *sābāt* construido por al-Ḥakam⁴⁴⁸.

El hecho de que el espacio interior de este *mihrāb* constituya ciertamente una pequeña habitación carece de antecedentes en el Islam, y tal vez su aparición deba atribuirse a la influencia cristiana; en efecto en las iglesias hispanas del siglo X son frecuentes los ábsides y otras pequeñas habitaciones con esta forma. Y tal vez había un ceremonial, un ritual que necesitara este espacio, tal vez por influencia cristiana. Pero la cuestión de la presencia de las tres portadas en la *qibla* y del *mihrāb* empotrado en el muro no ha sido todavía suficientemente estudiada. Ninguna de las dos características son explicables desde un punto de vista funcional. Se ha interpretado como una influencia de las iglesias hispanas de tres ábsides, como San Miguel de la Escalada, terminada en el año 913, medio siglo antes que la ampliación de al-Ḥakam II⁴⁴⁹. Según Jerrylin D. Dodds la ola de conversiones de

⁴⁴⁷ Véase: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture..., op. cit., págs. 84-5.

⁴⁴⁸ Posteriormente Almanzor respetó la magnífica *qibla* construida por al-Ḥakam II, lo cual demuestra su sumisión teórica a la dinastía Omeya. Hubiera sido muy difícil de justificar el derribo del *mihrāb* y la construcción de otro nuevo. Sí erigió uno en la mezquita fasí de al-Qarawiyyīn, hoy desaparecido pero seguramente inspirado en el de Córdoba.

⁴⁴⁹ Véase: DODDS, Jerrylin D., Architecture and Ideology in Early Medieval Spain, University Park, Pennsylvania y Londres, 1990, págs. 94-106. De la misma autora, ver

mozárabes al Islam durante el siglo X influyó en la arquitectura califal, "*inspiró la adaptación reactiva inconsciente de una forma arquitectónica cristiana*". De esta forma la zona de la *maqṣūra* de la aljama aludiría de manera inconsciente a las iglesias cristianas⁴⁵⁰.

El *mihrāb* de Córdoba cuenta con una hermosísima fachada que retomó el esquema de la calle central de la Puerta de San Esteban de la propia mezquita⁴⁵¹ y se convirtió a su vez en modelo para las demás fachadas de este tipo de al-Andalus hasta el periodo nazarí. Enlaza, por lo tanto con una tradición compositiva que se relaciona, como vimos en el apartado de las puertas de la mezquita, con el poder y con el triunfalismo⁴⁵². Consta de un arco con alfiz remontado por un friso de arcos ciegos. Su vano, sostenido por las dobles columnas reutilizadas del *mihrāb* de °Abd al Raḥmān II por orden del Califa⁴⁵³, es un arco de herradura, en vez de un vano adintelado, y los arcos del friso son polilobulados, no entrelazados como en San Esteban. Por otra parte, la ornamentación es lógicamente mucho

Fig.25

también: La Gran Mezquita..., op. cit., pág. 21.

⁴⁵⁰ Ibíd., pág. 21. Véase también, de la misma autora: Architecture..., op. cit., págs. 94-106.

Otros *mihrāb*-s andalusíes algo posteriores al de la Gran Mezquita de Córdoba son también profundos nichos abiertos en la *qibla*, como el de la Aljama de Almería o el de la antigua mezquita de la fortaleza de Almonaster la Real.

⁴⁵¹ TORRES BALBÁS, L., Aportaciones del arte de Ifriqiya..., pág. 394: Según Torres Don Leopoldo, el arco de entrada al *mihrāb* cordobés se inspiró en la puerta de la biblioteca de la mezquita de Qayrawan, pero Creswell ya señaló que dicha puerta era muy posterior a la de Córdoba, obra del siglo XIII o XIV.

⁴⁵² Por otra parte, el *mihrāb* cordobés creó un modelo que fue imitado tanto en su planta, como en la composición de su fachada e incluso en su decoración. En el periodo omeya, el *mihrāb* de la antigua Mezquita Mayor de Almería, hoy Iglesia de San Juan, es un buen ejemplo. E incluso en el de una mezquita de barrio, como la de Bāb al-Mardūm de Toledo se aprecia esta emulación del gran modelo cordobés. De este modo, la imitación de la fachada de al-Ḥakam II puede considerarse como una señal de sumisión al poder central Omeya. La emulación de un importante símbolo artístico del Califato supone el reconocimiento de la autoridad cordobesa y asimismo contribuye a potenciar el carácter unitario de toda la arquitectura realizada en el territorio dominado por los Omeyas. Véase: LILLO ALEMANY, M., Le mihrāb..., op. cit., passim.

⁴⁵³ IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 238; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Anales... op. cit., doc. n° 178 en pág. 142; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 115.

más rica, tanto en la portada del *mihrāb* como en las laterales de la *qibla*, que en las exteriores y no se reduce al arco, sino que ocupa también buena parte del paramento. Los fustes policromos y los ricos capiteles del arco, los tableros de mármol de las jambas, los mosaicos dorados, la perfección y minuciosidad de los atauriques y la presencia de la epigrafía por primera vez en un *mihrāb* hacen de esta fachada una obra suntuosa⁴⁵⁴.

Las columnas reaprovechadas, de mármoles negros y jaspeados, son unos de los elementos más lujosos desde el punto de vista decorativo y más interesantes con respecto a la valoración de la tradición Omeya, en este caso la andalusí. La reutilización de las columnas, bajo la supervisión del propio Califa, demuestra indudablemente el reconocimiento de una herencia simbólica, ya que supone la asunción de la historia de al-Andalus como Estado independiente desde antes de la adopción de la máxima dignidad.

El cuerpo bajo de la fachada está formado por grandes placas de mármol. Las jambas del arco son dos paneles lisos, pero el alfiz y los arrabás descansan sobre piezas decoradas con atauriques labrados en dos planos con gran minuciosidad. Las profusas composiciones, enmarcadas por una cenefa, siguen un esquema simétrico y se organizan en torno al *hom*, del que surgen multitud de ramas que rellenan todo el espacio. Hay motivos de origen clásico como las rosetas, los acantos y las hojas de parra y de laurel y también motivos sasánidas como las palmetas y las medias palmetas. Las composiciones se encuentran en relación muy directa con los paneles del zócalo del Salón Rico de al-Zahrā', lo que demuestra la existencia de una escuela califal y enfatiza la relación entre los dos principales escenarios del poder Omeya, la mezquita y el palacio.

Tal vez la decoración vegetal, que también adorna otras partes de la fachada y el interior del *mihrāb*, así como la bóveda principal de la *maqṣūra*, pudiera hacer referencia a la prosperidad del Califato o al Paraíso, al cual aluden algunas de las inscripciones del propio *mihrāb*. Concretamente el motivo del *hom* posee un indudable carácter paradisiaco. No obstante, la frecuencia con que aparece este elemento decorativo en el sector de la *maqṣūra* podría explicarse también como una referencia a la genealogía de los Omeyas, tronco común del que surgen las ramas de los Califas de Damasco y de los Emires y Califas andalusíes.

⁴⁵⁴ Véase: BRITZ, Nicole, Analyse esthétique et symbolique du mihrāb de Cordoue, en Le Mihrāb dans l'architecture et la religion musulmanes. Actes du Colloque International tenu a Paris en Mai 1980, dir. por A. PAPADOPOULOU, E. J. Brill, Leiden, 1988, págs. 129-35.

Las frecuentes evocaciones en este sector de la Aljama a la herencia de los antepasados de Oriente y las numerosas referencias en la poesía cortesana y en la cronística oficial en el mismo sentido permiten sustentar esta hipótesis, si bien la literatura califal apenas utiliza el símbolo del árbol para este fin. Sólo estos versos dedicados al heredero de al-Ḥakam II, el futuro Hišām II, parecen dirigirse en el sentido indicado:

*"El árbol de la Profecía y del Califato son su tronco:
la rama procede de estas raíces entrelazadas"⁴⁵⁵.*

Otra posible explicación del motivo del *hom* en esta fachada se basa en otros versos dedicados al propio al-Ḥakam en la Fiesta de la Ruptura del ayuno del año 363 H. (973-4 de J. C.). En dichos versos el árbol aparece como metáfora de la gloria del Califa:

"[...] que el árbol de la gloria eche hojas en tus cimas!"⁴⁵⁶.

Por encima del cuerpo adornado con placas de mármol, la fachada aparece cubierta de lujosos y coloristas mosaicos⁴⁵⁷, que decoran las dovelas del arco del *mihrāb*, los amplios arrabás epigráficos que lo enmarcan y el interior de los arquillos polilobulados de la parte superior. La rosca del arco, el alfiz y el marco de los arrabás son ricas cenefas de yeso, material que también conforma las albanegas y las dovelas y el trasdós de los arquillos superiores.

La utilización del yeso emulaba la arquitectura °abbāsī, mientras que la decoración musivaria, nueva en al-Andalus, tenía sus antecedentes en la tradición clásica de Oriente. Está documentada la realización de los mosaicos del *mihrāb* cordobés por artistas procedentes

⁴⁵⁵ AL-RAZI, °Isā Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 107.

⁴⁵⁶ Ibid., pág. 203.

⁴⁵⁷ Véase: STERN, Henri, op. cit., passim. Las fuentes árabes utilizan el término *fusaifisā'* para referirse a ellos; por ejemplo, véase: AL-ḤIMYARĪ, op. cit., pág. 154 del texto árabe.

de Bizancio, que incluso trajeron teselas de Oriente y enseñaron la técnica a los andalusíes⁴⁵⁸; efectivamente la técnica y decoración es claramente bizantina, desconocida hasta entonces en la Península.

Sobre todo quiero destacar la importancia simbólica del hecho de la importación de artistas de Bizancio, enviados por el Emperador al Califa a petición de éste, para la decoración musivaria de esta zona privilegiada de la Aljama. Según Ibn ʿIdārī⁴⁵⁹, esto se hizo a imitación de las obras de al-Walīd en la Aljama de Damasco, que también contó con artífices bizantinos, en especial para su decoración musivaria. Por lo tanto, se produce en la *qibla* de la Aljama cordobesa una evocación visual de la Gran Mezquita de Damasco, basada en la emulación de la obra del Califa de Oriente. El Califato cordobés no sólo se asentaba ideológicamente sobre la herencia del largo gobierno de los Omeyas en al-Andalus, sino también en la sucesión de la legalidad de sus antepasados de Siria. A través de los mosaicos del *mihrāb* se buscaba, indudablemente, una legitimación de las obras y del Califato Omeya occidental a través de la asunción de la historia de sus ascendientes orientales. Por otra parte la atención de la petición al Emperador demostraba el prestigio internacional del soberano.

Pero asimismo los mosaicos proporcionan a la fachada un aspecto espléndido y luminoso y seguramente pretendían subrayar el carácter cósmico del soberano vencedor de las tinieblas, al que también se aludía en la cúpula situada ante el propio *mihrāb*. El siguiente poema dedicado a al-Ḥakam se refiere a este aspecto simbólico del soberano, al que parece referirse la fachada:

*"Los ojos de los musulmanes gozan contemplando un fulgor
brillante que los lleva por un camino luminoso"*⁴⁶⁰.

⁴⁵⁸ Ibíd., pág. 185; IBN ʿIDARĪ, *Kitāb al-Bayān*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 238; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: *Anales*, op. cit., doc. n° 178 en pág. 142; también por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: *La arquitectura*, op. cit., pág. 115.

⁴⁵⁹ Ibíd.

⁴⁶⁰ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Ahmad, op. cit., pág. 82. Muy similar es este otro verso dedicado también al Califa (en: Ibíd., pág. 118):

*"¡Oh rey a quien corona la ortodoxia
de una luz que vence a las tinieblas oscuras!"*.

Entre los motivos decorativos de los mosaicos y las yeserías destacan los epigráficos y vegetales, mientras que los geométricos apenas tiene presencia. Con respecto a las inscripciones, en los mosaicos de la portada del *mihrāb* pueden leerse citas coránicas referentes al Paraíso y a la importancia de la oración, así como frases conmemorativas, que exaltan a al-Ḥakam II como promotor de la obra. Son epígrafes muy destacados visualmente, mucho más que en las puertas exteriores. Están formados por letras de gran tamaño, doradas sobre fondo verde en el arrabá superior y verdes sobre fondo dorado en el inferior. Su intención propagandística es muy clara. Por ejemplo, en las franjas epigráficas del arrabá se lee:

*"En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. <Tal es el Conocedor de lo oculto y de lo patente, el Poderoso, el Misericordioso> [Corán XXXII, 6]. <Él es el Vivo. No hay más dios que Él. ¡Invocadle rindiéndole culto sincero! ¡Alabado sea Dios, Señor del universo!> [Corán XL, 65]. Quien ayuda al Imām al-Mustansir bi-llāh, siervo de al-Ḥakam, Príncipe de los Creyentes, -¡Dios le beneficie!-, para esta edificación venerable y Quien le asiste en su pura intención de favorecer largamente a sus súbditos, esperando gran recompensa ultraterrena de Dios hacia lo que Él inspiró, y hacia ello la avidez en lo que comenzó y terminó por Su gracia. ¡Que la bendición y la paz de Dios sean con Muḥammad! Mandó el Imām, al-Mustansir bi-llāh, siervo de Dios, al-Ḥakam, Príncipe de los Creyentes, -¡Dios le asista!-, a su liberto y ḥāyib, ʿĪsā ibn ʿAbd al-Raḥmān, la erección de esta construcción [binaya]. Y fue terminada, con el auxilio de Dios [fa-tamma bi- ʿawni-llāh], bajo la inspección de Muḥammad ibn Tamlīj, Aḥmad ibn Naṣr y Jald ibn Hāšim, jefes de su šurṭa, y Muṭarrif ibn ʿAbd al-Raḥmān, el kātib, sus siervos"*⁴⁶¹.

En primer lugar destacan las dos citas coránicas que exaltan a Dios y señalan

⁴⁶¹ Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba..., op. cit., págs. 24-5; también en Inscripciones fundacionales de la Mezquita de Córdoba, op. cit., n° 5 en págs. 16-7, lám. 5. Véase asimismo: LÉVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 12 en págs. 15-6.

sutilmente la importancia de la oración. La ostentosa ampliación de al-Ḥakam se justifica de este modo como una obra piadosa, realizada en favor de la oración comunitaria, uno de los pilares básicos del Islam, que todo soberano musulmán debe favorecer. No es de extrañar que la inscripción proclame la aprobación de Dios al Califa en esta loable misión, que debe tener nuevamente como recompensa la vida eterna para él. No es habitual que más de la mitad del epígrafe se dedique a estos aspectos, pero en este caso las contradicciones morales surgidas de una obra tan lujosa hizo aconsejable esta larga justificación.

Una vez acreditada la legalidad de la obra el epígrafe destaca el nombre del soberano con toda su titulación y lo señala como promotor directo de la ampliación. Aparecen también los nombres del jefe de las actividades edificadoras de la corte y de los supervisores de los trabajos, en este caso más de uno, acompañados de las fórmulas habituales. La inscripción del arrabá se completa con la banda epigráfica horizontal que corre sobre las albanegas y que reproduce el versículo 23 de la azora LIX del Corán, una glorificación de Dios y de su poder:

"En el nombre de Dios, el Celeste, el Misericordioso. Es Dios -no hay más dios que Él-, el Rey, el Santísimo, la Paz, Quien da seguridad, el Custodio, el Poderoso, el Fuerte, el Sumo. ¡Gloria a Dios! ¡Está por encima de lo que Le asocian! [Corán, LIX, 23]"⁴⁶².

Con la misma intención, la inscripción de la coronación del zócalo de mármol del *miḥrāb*, menos visible que la anterior, se aleja en parte de los esquemas habituales. Dice así:

"En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. ¡Observad las azalás -sobre todo, la azalá intermedia- y estad con devoción ante Dios! [Corán II, 238]. Mandó el Imām al-Mustaṣir bi-llāh, siervo de Dios, al-Ḥakam, Príncipe de los Creyentes, -¡Dios le beneficie!-, tras la asistencia de Dios con la que erigió este miḥrāb, revestirlo de mármol, anhelando abundante recompensa y excelente lugar de retorno [en la otra vida] Y se

⁴⁶² Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba...", op. cit. págs. 24-5; también en Inscripciones fundacionales de la Mezquita de Córdoba, op. cit., nº 5 en págs. 16-7, lám. 5.

*terminó aquello bajo la dirección de [..., etc., ...] del año 354 [965 de J. C.]
Quien se somete a Dios y hace el bien se ase del asidero más firme. El fin de
todo es Dios [Corán XXXI, 22]"⁴⁶³.*

En ella aparecen aleyas que se refieren a la fe y que vuelven a subrayar la importancia de la oración. Asimismo se destaca una vez más el carácter piadoso de la ampliación de la Aljama: "[...] *Mandó el Imām [...] revestirlo de mármol, anhelando abundante recompensa y excelente lugar de retorno [en la otra vida]*". Nuevamente está presenta la intención de legitimar unas obras que se pretenden necesarias para la oración de la comunidad, al mismo tiempo que exaltan el poder del soberano.

En las impostas del arco del *mihrāb* se colocaron sendas inscripciones que reproducen el habitual guión califal, pero incorporan también dos citas coránicas. Especialmente la segunda vuelve a hacer referencia al carácter piadoso de la ampliación. Leemos:

"En el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso. ¡Alabado sea Dios, que nos ha dirigido acá! No habríamos sido bien dirigidos si no nos hubiera dirigido Dios. Los enviados de nuestro Señor bien que trajeron la verdad [Corán VII, 43]. Mandó el Imām al-Mustanşir bi-llāh, siervo de Dios, al-Hakam, Príncipe de los Creyentes, -¡Dios le beneficie!-, a su liberto y ḥayib, Yaʿfar ibn ʿAbd al-Raḥmān, -¡Dios esté satisfecho de él!-, fijar estas dos impostas en lo que fundó <sobre el temor y la satisfacción de Dios> [alusión al Corán IX, 110/109]. Y se terminó aquello en la luna de dū-llhiyya 354 H. [28-nov. al 27-dic. del 965 de J.C.]"⁴⁶⁴.

⁴⁶³ Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba..., op. cit., págs. 22-3; también en Inscripciones fundacionales de la Mezquita de Córdoba, op. cit., n° 4 en págs. 15, lám. 4. Véase además: ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. 175 en pág. 140; LÉVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 12 en págs. 15-6.

⁴⁶⁴ Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba..., op. cit., pág. 20. Véase también: ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. 176 en pág. 141; LÉVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 10 en págs. 9-12.

Por otra parte, las dovelas de mosaico del arco del *mihrāb* están adornadas con atauriques muy clasicistas, con motivos que incluyen sencillas palmetas, medias palmetas, tallos de *hom*, flores de lis, rosetas, granadas y piñas. La simetría es completa. Tal vez la vegetación, unida en este caso al brillo dorado del mosaico, pudiera evocar la capacidad cósmica del Califa como "*antorcha de Dios*" en su función de generar vida y fecundidad, como en este panegírico dedicado al propio al-Ḥakam II:

*"Cuando primero resplancen y llueven luego sus dádivas
engendra tanta fertilidad como la nube brillante"*⁴⁶⁵.

La decoración vegetal, siempre simétrica, ocupa también las albanegas, adornadas con motivos circulares que encierran acantos y que fueron denominados pai-pai por don Félix Hernández. Las cenefas que enmarcan el arco, los arrabás y el alfiz añaden a la ornamentación vegetal sencillos motivos de cadeneta y de rombos inscritos en círculos. Por su parte, los arquillos ciegos que sobremontan el alfiz están decorados en su interior con atauriques organizados en torno a sendos árboles de la vida.

En conclusión, la fachada destaca jerárquicamente al *mihrāb* por su forma y decoración, no sólo con respecto a las otras dos portadas laterales, sino en relación a todo el edificio. En la ampliación de al-Ḥakam II todos los elementos arquitectónicos y decorativos están en función de destacar el *mihrāb*: la direccionalidad de la nave central, más ancha y, sobre todo, separada por arcos polilobulados, la teatral pantalla levantada delante del *mihrāb* y la cúpula erigida ante el mismo. El nicho de la *qibla* es el centro visual y simbólico de la Aljama gracias a su grandiosa fachada, prefigurada por las puertas exteriores y por las pantallas de arcos de la ampliación del segundo Califa. Y es la materialización de la legitimidad del Califato andalusí, basado en la doble herencia de los antepasados Omeyas de Oriente y de los antecesores cordobeses. Como en un poema dedicado al propio al-Ḥakam II por un panegirista de la corte, el Califa se esfuerza en aparecer como un soberano islámico legítimo:

⁴⁶⁵ AL-RAZI, Ṭisā Ibn Ahmad, op. cit., pág. 53.

*"[...] es un imām cuya ocupación es mantener la ley,
y cuya conducta de siempre ha sido defender las leyes"⁴⁶⁶.*

Asimismo la composición y decoración de la puerta siguen modelos de carácter triunfal y de exaltación y glorificación del poder del soberano. Hemos analizado posibles connotaciones cosmológicas, paradisiacas y referencias a la prosperidad del Estado, la sacralización del poder del Califa. Las inscripciones de contenido religioso pretenden justificar la lujosa ampliación realizada por el Califa, pero sirven asimismo para alabar a éste como soberano y como constructor. La excesiva ostentación del *mihrāb* y de toda la obra de al-Hakam II se pretende justificar piadosamente como un servicio a la comunidad.

Dada la relevancia simbólica de esta fachada, no puede extrañar que se convirtiera en el modelo adoptado por todos los *mihrāb-s andalusíes* hasta el periodo nazarí, con sucesivas variaciones sobre el mismo tipo. Y lo es en cuanto a su composición y también en lo referente a la decoración. Esta pervivencia tan dilatada en el tiempo no tiene parangón, al menos tan evidente, en la arquitectura palatina, sin duda porque el Califato Omeya llegó a ser un modelo sobre todo en cuanto a ortodoxia religiosa. De ahí que los distintos componentes arquitectónicos y decorativos de la Aljama de Córdoba, en especial su *mihrāb*, hayan tenido una mayor influencia en el arte hispanomusulmán posterior que los de los edificios de Madīnat al-Zahrā'.

Seguramente ya las fachadas de los *mihrāb-s* de las principales aljamas del periodo de las taifas evocaban con mayor o menor fidelidad el de la Aljama de Córdoba. El único que ha llegado a nosotros no pertenece a una aljama sino a un oratorio privado palatino, el de la Aljafería, y, como veremos más adelante, está inspirado directamente en el cordobés. Sí permanece en pie el *mihrāb* de la Gran Mezquita almorávide de Tremecén, que alude indudablemente al de la Aljama de Córdoba, emblema del Califato Omeya que llegó a ser paradigma de ortodoxia para los reformistas Almorávides.

En las aljamas almohades destacan igualmente las fachadas de los *mihrāb-s* por su fidelidad a la tradición omeya. Los conservados, como los de las dos Kutubiyya-s de

Fig.27a

Fig.27b

Fig.27c

⁴⁶⁶ Ibíd., pág. 74.

Marrākuš, el de Tinmal o el de la Qaṣba de Marrākuš, son de tipo cordobés, muy próximos compositivamente a los ejemplos almorávides. Sin duda el de la aljama sevillana, edificio que, como vimos, contaba con numerosos rasgos arquitectónicos que aludían a la Gran Mezquita de Córdoba, seguiría la misma línea. Posiblemente también contaría con epígrafes que seguirían los modelos de la caligrafía cursiva impuesta por los Almohades a ambos lados del Mediterráneo, como en los *miḥrāb*-s de la Kutubiyya y de la Aljama de la Alcazaba de Marrākuš⁴⁶⁷.

Finalmente, del periodo nazarí tan sólo subsiste el arranque, de forma octogonal, del *miḥrāb* de la Aljama de la Alhambra, descubierto en 1923⁴⁶⁸. Las fuentes nos informan de que contaba con inscripciones y otros bellos adornos, entre ellos piedras preciosas⁴⁶⁹, manifestaciones evidentes de la riqueza y prosperidad del Estado Nazarí, así como símbolos de trascendencia y santidad y sacralización del poder. Sí se conservan, como veremos más adelante, varios *miḥrāb*-s de oratorios particulares de la Alhambra o el de la Madrasa Yūsufiyya; todos ellos, pese a la distancia en el tiempo con respecto al modelo, están también inspirados en el arte califal cordobés.

3.c.3) El *sābāt*.

En algunos casos la *maqṣūra*-s de la aljama estaba comunicada directamente con el palacio del soberano a través de un pasadizo o *sābāt*. Esta relación física y simbólica entre mezquita y alcázar se hacía más estrecha en muchos casos con la intención de hacer más patente el carácter islámico del poder, mediante la construcción de una comunicación entre ambos edificios.

En efecto, los soberanos hacían erigir un pasillo, o *sābāt*, por detrás de la *qibla* de la aljama y paralelo a ella, que en algunos casos se prolongaba en forma de puente cubierto sobre la calle hasta el mismo palacio. De esta forma se garantizaba una rápida y directa comunicación entre los dos edificios y se potenciaban la seguridad y el ocultamiento

⁴⁶⁷ Véase: MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a A., Epigrafía y propaganda..., op. cit., págs. 421-3.

⁴⁶⁸ TORRES BALBAS, L., La Mezquita Real de la Alhambra..., op. cit., págs. 200-3.

⁴⁶⁹ AL-^cUMARI, Ibn Faḍl Allāh, op. cit., págs. 227-8; AL-QALQAŠANDI, op. cit., pág. 22.

simbólico del soberano, ya que éste podía dirigirse desde sus aposentos hasta la *maqṣūra*, a la que se abría siempre el *sābāt*, sin ser visto ni molestado.

Ya desde el periodo omeya se construyeron en el Oriente islámico estos pasadizos que ponían en comunicación el palacio y la aljama⁴⁷⁰. Así, la *maqṣūra* de la Gran mezquita de Damasco estaba unida con el palacio califal, al igual que la de Medina⁴⁷¹. Ziyād ibn Abihi, gobernador omeya de Basrah y hermano adoptivo del califa Mu^cāwiya, unió también su palacio con la mezquita y construyó un pasillo por detrás de la qibla que se abría a la *maqṣūra* por una puerta; afirmaba que no era conveniente que el Imām atravesara la mezquita entre la multitud para poder llegar a la *maqṣūra*⁴⁷². Asimismo en Qaṣr al-Ḥayr y Ḥabal Usays se construyeron *sābāt*-s e igualmente, al parecer, en Fustāt a fines del siglo VIII. En algunos casos, cuando el palacio estaba alejado de la aljama, el soberano ordenaba erigir junto a ésta pequeños edificios para su uso privado, comunicados directamente con el oratorio por un *sābāt*, especialmente en Egipto⁴⁷³. Por ejemplo, Ibn Ṭulūn hizo construir en el lado meridional de su mezquita de El Cairo un edificio con habitaciones privadas para cambiarse de ropa, descansar etc., comunicado con la *maqṣūra*⁴⁷⁴. También en la mezquita de Abū Dulaf se construyó una correspondencia privada entre la *maqṣūra* y unas habitaciones reservadas al Califa junto a la mezquita⁴⁷⁵.

⁴⁷⁰ GRABAR, Oleg, Ceremonial..., op. cit., pág. 41; PEDERSEN, J., Masdjid. The mosque as a state institution, op. cit., pág. 668.

⁴⁷¹ SAUVAGET, Jean, La Mosquée..., op. cit., págs. 52 y 95.

⁴⁷² GRABAR, Oleg, Ceremonial..., op. cit., pág. 41.

⁴⁷³ PEDERSEN, J., Masdjid. The mosque as a state institution, op. cit., pág. 668.

⁴⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 668.

⁴⁷⁵ También en Bizancio, por ejemplo, la iglesia de los Santos Sergio y Baco, capilla palatina de Justiniano antes de la construcción de Santa Sofía, estaba comunicada con el palacio del entonces heredero Justiniano a través de arcadas abiertas en sus dos pisos; véase: KRAUTHEIMER, R., op. cit., pág. 259. Asimismo por ejemplo el Palacio Ducal de Venecia está comunicado con la basílica de San Marcos.

En al-Andalus ya el Emir ʿAbd Allāh, según las fuentes históricas⁴⁷⁶, construyó en Córdoba un pasadizo cubierto que cruzaba sobre un arco por encima de la calle desde el Alcázar hasta la entrada occidental de la Gran Mezquita, que seguramente se corresponde con la actual Puerta de San Miguel⁴⁷⁷. Se conectaba directamente con la *maqṣūra*, en este caso mediante un cerramiento que comunicaba la puerta con el recinto reservado al soberano. Otra *maqṣūra* conocida a través de las fuentes históricas es la de la Aljama de Badajoz, construida igualmente en tiempos de ʿAbd Allāh⁴⁷⁸.

Fig.28a

En la ampliación que el Califa al-Ḥakam II realizó en la Gran Mezquita de Córdoba incluyó un nuevo *sābāt*. El Califa previamente demolió el corredor de ʿAbd Allāh para construir otro paso elevado y abovedado más monumental que uniera el Alcázar con la nueva y espléndida *maqṣūra*. El pasadizo cubierto, edificado sobre varios arcos sostenidos por pilares⁴⁷⁹, daba acceso a un pasillo que corría paralelo a la *qibla*, cortado por puertas dobles de seguridad⁴⁸⁰, y se abría a la nueva *maqṣūra*⁴⁸¹. Este nuevo *sābāt* estaba dividido en dos: a la izquierda del *mihrāb* estaba situado el tesoro de la aljama y a la derecha propiamente el *sābāt* o pasillo para el acceso del Califa, donde asimismo se guardaba el lujoso

Fig.28b

⁴⁷⁶ ʿARIB B. SAʿID, op. cit., pág. 116; AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 28; IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II., págs. 153-4 y 230-1; Dikr bilād al-Andalus, op. cit., pág. 163. Ver también: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., pag. 331.

⁴⁷⁷ AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 13; traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 122-3. Asimismo en: Dikr bilād al-Andalus, op. cit., págs. 39 y 44; AL-MAQQARI, Analectes..., op. cit., t. I, pág. 302; traducido por: ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. n^o 273 en pág. 208. Véase también: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse..., op. cit., págs. 63-5.

⁴⁷⁸ AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 58.

⁴⁷⁹ Véase: GOLVIN, Lucien, Essai sur l'architecture religieuse..., op. cit., págs. 65-7.

⁴⁸⁰ La funcionalidad del pasadizo en este sentido quedó demostrada cuando el cadí de Córdoba fue asesinado en el interior de la Aljama pero el Emir almorávide Tašfīn b. ʿAlī pudo ponerse a salvo a través del *sābāt*, según IBN ʿIDARI, en: Al-Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos..., op. cit., pág. 213.

⁴⁸¹ AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 186; IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 234.

almimbar. El corredor situado detrás de la *qibla* todavía se conserva pero el paso elevado sobre la calle fue derribado en 1610.

La existencia de esta doble *qibla* formada por dos muros paralelos motivó la presencia de otras dos fachadas flanqueando a la del *mihrāb*, una de acceso al tesoro y otro de entrada al *sābāt*. Ambas son una simplificación del modelo del *mihrāb*. La de la derecha, la única conservada, ya que la otra está reconstruida, consta de una puerta adintelada, con arco de herradura de descarga con alfiz, como en las puertas exteriores de la Aljama. Pero en su parte superior, en vez de un friso de arcos presenta tan sólo una ventana calada con celosías. Todo ello se integra bajo una especie de arco-cobijo avanzado. Con esta fachada se inicia una tipología de puerta con alfiz escalonado que está presente en el arte hispanomusulmán y sobre todo en el mudéjar hasta el XV⁴⁸².

En cuanto a su decoración, es similar a la del *mihrāb*, pero más modesta. Los mosaicos cubren completamente el arco, las enjutas, el alfiz y los arrabás, con decoración vegetal y geométrica, inexistente en el *mihrāb*. Al igual que las del corredor del *sābāt* y todas las fachadas exteriores de la Aljama las hojas de estas puertas de la *qibla* eran de madera cubiertas con ricas chapas de cobre, de las que se conserva solamente una⁴⁸³. La fachada del *sābāt* conserva también sus inscripciones originales, en torno al arco y en en dos bandas en el arrabá. En ellas se repite el mismo esquema textual del *mihrāb*, con la inclusión de citas coránicas de carácter rogatorio y alabanzas al Profeta. Y nuevamente se destaca al Califa como inspirador de las obras con la palabra *amara*. En el arrabá se lee:

"[En el nombre de Dios, el Clemente], *el Misericordioso. ¡Señor! No castigues nuestras faltas! ¡Señor! ¡No nos impongas una carga como la que impusiste a quienes nos precedieron! ¡Señor! ¡No nos impongas más allá de nuestras fuerzas! ¡Y absuélvenos, perdónanos, apiádate de nosotros! ¡Tú eres nuestro Protector! ¡Auxílianos contra el pueblo infiel!* [Corán II, 286] ¡Señor!

⁴⁸² En este caso la ventana con celosía es sustituida por una hornacina, si se trata de una iglesia, o por un escudo, si es palacio; véase: CHUECA GOITIA, Fernando, Invariantes castizos de la arquitectura española, Madrid, 1971 (1ª ed. 1947), págs. 76-8, 138-9 y 153.

⁴⁸³ FERNÁNDEZ PUERTAS, A., Las puertas chapadas, op. cit., págs. 163-4.

¡No hagas que nuestros corazones se desvíen, después de habernos Tú dirigido! ¡Regálanos, de Ti, misericordia! Tú eres el Munífico [Corán III, 8]".

Y en torno al arco puede leerse:

"Mandó [amara] el Imām al-Mustanşir bi-llāh, siervo de Dios, al-Hakam, Príncipe de los Creyentes, -¡Dios le beneficie!-, hacer este mosaico [fusayfisā'] en el aposento venerable. Y se terminó toda ella, con el auxilio de Dios, en el año[...] y trescientos"⁴⁸⁴.

Es indudable que toda las inscripciones situadas en el interior de la aljama suscitaban un estado contemplativo en los fieles y estimulaban su concentración. Pero asimismo poseen un carácter propagandístico incuestionable como componentes de la *maqşūra*. La omnipotencia de Dios, e indirectamente la sumisión del Califa al Todopoderoso, lo cual lo legitimaba como soberano islámico, y la piedad de éste a través de la construcción y decoración de la mezquita se ponen de nuevo de manifiesto en estos textos.

Al-Hakam II, o tal vez anteriormente ⁴⁸⁵Abd al-Rahmān III, habían hecho construir también en Madīnat al-Zahrā' un pasadizo que comunicaba las estancias anexas al Salón Rico con la Aljama. Un corredor cubierto adosado al Jardín Alto, después de salvar la calle con un puente de tres ojos, conducía al pasillo del *sābāt* y permitía al Califa acceder directamente

Fig. 26

⁴⁸⁴ Traducción de M. OCAÑA JIMÉNEZ, en: V.V.A.A., Exposición "La Mezquita de Córdoba..., op. cit., págs 26-7; también en Inscripciones fundacionales de la Mezquita de Córdoba, op. cit., n° 6 en págs. 18, lám. 6; asimismo ver: ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. 175 en pág. 140; LÉVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 13 en págs. 17-9.

⁴⁸⁵ El *sābāt* y el pasadizo fueron construido posteriormente a la aljama, pero no sabemos cuándo exactamente; según don Félix Hernández es claramente más antigua la doble *qibla* de Madīnat al-Zahrā' que la de Córdoba; véase: HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, Madīnat al-Zahrā'. Arquitectura y decoración, Patronato de la Alhambra, Granada, 1985, pág. 77.

a la *maqṣūra*⁴⁸⁶.

Por otra parte, también la Aljama almohade de Sevilla contaba con un *sābāt* que conectaba con el Alcázar por un acceso elevado⁴⁸⁷, el cual atravesaba la muralla del recinto palatino⁴⁸⁸. De este modo se hacía efectiva la relación simbólica de proximidad entre ambos edificios y se ponía de manifiesto el carácter califal del Estado Almohade y el ímpetu doctrinal de su reforma.

3.c.4) El almimbar.

El *minbar* es el púlpito desde el que se pronuncia el sermón en la mezquita; significa en árabe simplemente "asiento" o "silla"⁴⁸⁹. Se encuentra en todas las aljamas y durante la oración se sitúa a la derecha del *miḥrāb*, aunque en época omeya se colocaba dentro del propio nicho⁴⁹⁰. Es, por la tanto, uno más de los componentes de la *maqṣūra*, pero por motivos de una mayor claridad en la exposición he preferido dedicar un apartado completo a este mueble. En las grandes mezquitas, especialmente del ámbito turco, puede haber también otros púlpitos móviles auxiliares, llamados *dikka*, que a veces incluso se colocan en el patio de la aljama o en las *muṣālla*-s.

La mayor parte de los almimbares son muebles de madera, a veces con ruedas para facilitar su traslado. Los soberanos los construían con gran ostentación y destacan por sus

⁴⁸⁶ PAVÓN MALDONADO, B., La Mezquita de Medinat al-Zahra, op. cit., pág. 218; del mismo autor: Memoria de la excavación.... op. cit., págs. 22-5, fig. 9-10 y lám. XII.

⁴⁸⁷ IBN ṢAḤIB AL-SALA, op. cit., pág. 197; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M^o Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 118.

Recientemente los arqueólogos han hallado parte de la *qibla* de la Aljama y un pasaje subterráneo relacionado con el *sābāt*; véase: TABALES, M. A. y JIMÉNEZ, Á., Nuevos avances en el estudio arqueológico de la catedral de Sevilla y la Mezquita, en Crónicas de al-Andalus. 2.Arqueología, en Qurtuba, 2, 1997, págs. 349-50.

⁴⁸⁸ Ya anteriormente °Alī b. Yūsuf había construido un pasadizo para comunicar su palacio en Marrākuṣ con la aljama de la ciudad, "*por el que se entraba en ella desde el alcázar y desde ella en el alcázar sin que lo viese nadie*"; según IBN SIMAK, op. cit., pág. 172.

⁴⁸⁹ PEDERSEN, J., Minbar..., op. cit., pág. 73.

⁴⁹⁰ HILLENBRAD, Robert, Islamic Architecture, op. cit., pág. 46.

ricos adornos, que demostraban su capacidad económica y artística. Portadores de inscripciones coránicas, muchas referentes a la importancia de la oración, incluyen también textos de carácter oficial que contienen buenos deseos para el soberano constructor o para su heredero. Su finalidad práctica era la de hacer más visible y audible el sermón del *jaṭīb*, que sin embargo dirige la oración desde el *miḥrāb*. Pero este mueble, que fue introducido en la liturgia islámica por el propio Profeta, posee asimismo unas interesantes connotaciones simbólicas.

Mahoma pronunciaba los sermones de pie, armado con lanza y arco, o sobre su montura, pero varios hadices explican cómo utilizaba también un rudimentario mueble de tres escalones, una silla alta, desde la cual dirigía la oración; era de madera y había sido construida por un artífice bizantino o copto⁴⁹¹. El Profeta acudía a su primitivo púlpito caminando entre portaestandartes, de forma que la unidad entre política y religión que caracterizó al primer Islam se ponía claramente de manifiesto⁴⁹².

Su origen se vincula, como el de otros elementos de la mezquita, al Cristianismo, concretamente al ambón bizantino, palabra que designa a la vez al púlpito y al trono del obispo⁴⁹³. En especial llama la atención la similitud entre los almimbares más antiguos conservados y los ambones coptos⁴⁹⁴. Sabemos que además del *minbar* del Profeta, el del gobernador °Amr de Egipto fue realizado por cristianos⁴⁹⁵. El origen del almimbar se relaciona asimismo con la costumbre árabe preislámica de usar un asiento elevado como insignia del gobernante o el juez, frente a los demás que se sientan sobre una alfombra en el suelo⁴⁹⁶. También se asocia al *minbar* con el trono alto desde el que el comandante en

⁴⁹¹ PEDERSEN, J., Minbar..., op. cit., pág. 74.

⁴⁹² Posteriormente, con frecuencia se colocaban estandartes en las mezquitas flanqueando al almimbar; véase: DICKIE, James, Dios y la Eternidad: Mezquitas, madrasas y tumbas, en La arquitectura del mundo Islámico, Alianza, Madrid, 1985 (1ª ed. en inglés en 1978), págs. 15-47 (pág. 36).

⁴⁹³ HILLENBRAD, Robert, Islamic Architecture..., op. cit., pág. 46.

⁴⁹⁴ *Ibíd.*

⁴⁹⁵ PEDERSEN, J., Minbar..., op. cit., pág. 75.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 74.

jefe sasánida pasaba revista a las tropas, pero también carecemos de evidencias documentales al respecto. Por lo tanto, el almimbar tuvo carácter de asiento de honor del jefe de la comunidad islámica desde su origen.

El *minbar* del Profeta de sólo tres escalones fue usado también por los tres primeros Califas. Mu^cawiya le añadió hasta seis escalones y luego los soberanos Omeyas fabricaron sus propios muebles. Al parecer el primero en construir un almimbar propiamente dicho fue el gobernador de Egipto ^cAmr en la mezquita de su nombre en El Cairo, pero el Califa ^cUmar ordenó que lo destrozara para que no se alzara sobre las cabezas de los creyentes⁴⁹⁷; sin embargo tras la muerte del soberano el gobernador volvió a usarlo⁴⁹⁸. Posteriormente se construyeron almimbres mucho mayores, aunque casi siempre móviles, sobre todo en Occidente⁴⁹⁹.

El *minbar*, así pues, no sería sino la versión monumental de la silla del Profeta, que siguió siendo utilizada por los primeros Califas posiblemente con la intención de expresar su carácter de sucesores de Mahoma. Esta referencia al Profeta se ponía de manifiesto especialmente cuando el Imām se situaba de pie sobre el primer o segundo escalón, ya que el último estaba simbólicamente reservado al Profeta. Tal vez incluso el dosel cupulado que corona el *minbar* en algunos casos, sobre todo en el ámbito sel^yūqí pueda interpretarse como una invocación a la figura ausente de Mahoma⁵⁰⁰.

Pero junto a su simbolismo como evocación de Mahoma nos interesa destacar el carácter del *minbar* desde tiempos del Profeta como asiento de honor del gobernante de la comunidad musulmana. Desde su primitivo almimbar, en efecto, Mahoma dirigía sus sermones y pronunciaba los principales anuncios para los creyentes y se manifestaba así

⁴⁹⁷ IBN JALDUN, Muqaddima, texto árabe, op. cit, t. II, pág. 63; Discours sur l'histoire..., op. cit., libro 3^o, cap. XXXIV, pág. 552.

⁴⁹⁸ PEDERSEN, J., Minbar..., op. cit., pág. 75.

⁴⁹⁹ Existen también algunos mimbres de ladrillo o de piedra contruídos de fábrica como parte del edificio, adosados a la *qibla* y por tanto no muebles.

⁵⁰⁰ DICKIE, James, Dios y la Eternidad..., op. cit, pág. 36.

como jefe supremo de los creyentes⁵⁰¹. El mismo asiento fue utilizado por los llamados Califas Ortodoxos con idéntica finalidad. Los Omeyas trataron de llevarse a Siria, pero acabaron por construir sus propios minbares⁵⁰², posiblemente a partir de Mu^cāwiya, que enfatizó la importancia política de la oración del viernes⁵⁰³. Con ellos se extendió su uso a los gobernadores, que lo utilizaban, pero sólo como representantes califales. Mu^cāwiya llevaba consigo el *minbar* a La Meca, a la *muṣallā*, como un trono móvil, indispensable para las apariciones públicas del Califa⁵⁰⁴. Éste portaba además lanza o cetro cuando dirigía la oración desde el minbar⁵⁰⁵. Su guardia personal solía permanecer en pie cuando el Califa predicaba y en torno a él se solía quemar incienso durante la *juṭba*⁵⁰⁶.

Frecuentemente las fuentes omeyas utilizan el término *minbar al mulk*⁵⁰⁷, lo que evidencia su carácter de trono. Sin duda en los primeros tiempos del Islam el alminbar era el asiento de honor del jefe de la comunidad y los sermones pronunciados por éste tenían un contenido más político que dogmático. Ya que sólo se utilizaba para el sermón y no para la oración su cometido era sobre todo el de exaltar la figura del Imām. El *minbar* era, en definitiva, un instrumento para afirmar la autoridad a través de la *juṭba* y de la mención del nombre del soberano,

*"a symbol of authority as much as an acoustic elevation, and in the case of the imām, of delegated authority"*⁵⁰⁸.

El uso del alminbar demuestra, por consiguiente, la importancia política que la

⁵⁰¹ GRABAR, Oleg, Ceremonial..., op. cit., pág. 38.

⁵⁰² PEDERSEN, J., Minbar..., op. cit., pág. 74.

⁵⁰³ GRABAR, Oleg, Ceremonial..., op. cit., págs. 37 y 39.

⁵⁰⁴ PEDERSEN, J., Minbar..., op. cit., pág. 74.

⁵⁰⁵ GRABAR, Oleg, Ceremonial..., op. cit., pág. 37.

⁵⁰⁶ *Ibíd.*, pág. 38.

⁵⁰⁷ *Ibíd.*, pág. 37.

⁵⁰⁸ DICKIE, James, Dios y la Eternidad..., op. cit, pág. 36.

mezquita tenía para el Estado islámico. Según Burckhardt era símbolo del Profeta y del Califa a la vez⁵⁰⁹.

Indudablemente tuvo lugar un cambio radical con la pérdida de importancia política de la *juṭba* al final del periodo Omeya y sobre todo con la llegada de los °Abbāsīes, que dejaron de pronunciar el sermón, con la excepción de algunas fiestas, como ya vimos. Desde la mitad del siglo VIII el almimbar dejó de ser el trono del gobernante para ser simplemente el púlpito del predicador. El sermón pasó a ser un discurso de carácter religioso y el *minbar* se convirtió en un simple púlpito.

No obstante no perdió todo su contenido político, ya que se siguió invocando el nombre del soberano en la *juṭba* de la oración oficial de los viernes con su título y sobrenombre honorífico, lo cual, como ya dijimos, constituía una importante manifestación de soberanía. Asimismo hemos visto que las funciones del almimbar excedían de las puramente religiosas. Así, el soberano recibía el *bayʿa* o juramento de fidelidad desde el *minbar* y a continuación pronunciaba su primera *juṭba*, con la que asumía su liderazgo. En al-Andalus se mantuvo esta costumbre a lo largo de toda su historia. E incluso en caso de que el juramento lo recibiera otra persona en nombre del soberano, éste debía después ser aceptado desde el almimbar⁵¹⁰. Ya vimos cómo se utilizaba asimismo para hacer públicas noticias importantes, como el resultado de las batallas. Por ejemplo, cuando al-Muzaffar, hijo de Almanzor derrotó al antiguo aliado bereber y después rebelde Zīrī b. °Aṭiya,

*"escribió la nueva de la victoria a su padre, y se leyó la carta en el almimbar de la mezquita de al-Zahra' en Córdoba y en todos los almimbares de las ciudades de al-Andalus [...]"*⁵¹¹.

Almanzor contestó con otra carta en la que daba el mando de los ejércitos del Magrib

⁵⁰⁹ BURCKHARDT, Titus, El arte del Islam, op. cit., pág. 78.

⁵¹⁰ PEDERSEN, J., Masjid. The mosque as a state institution, op. cit. pág. 668.

⁵¹¹ IBN ABI ZAR°, op. cit., pág. 204.

a su hijo y "*se leyó [...] en el alminbar de la barriada de al-Qarawiyyīn*"⁵¹².

Uno de los alminbares más antiguos conocidos en Occidente es el de la Aljama de Tremecén, realizado por el rustamí Idrīs I en el año 174 H. (790 de J. C.) a modo de monumento conmemorativo tras conquistar la ciudad⁵¹³. Pero el más antiguo de los conservados es el de la Gran Mezquita de Qayrawān, obra del siglo IX, monumental y de gran riqueza decorativa.

Sin embargo no ha llegado hasta nosotros ninguno de los que se encontraban en las mezquitas andalusíes. Sí tenemos noticias documentales acerca de Abd al-Rahmān III, que "*ordenó hacer un maravilloso minbar*" para la Aljama de al-Zahrā'⁵¹⁴. Asimismo las fuentes destacan la ostentosa decoración del *minbar* de al-Hakam II, realizado entre el año 356 H. (966 de J.C.) y el 366 H. (976 de J. C.) para la Gran Mezquita de Córdoba. Según al-Idrīsī había sido construido con maderas preciosas por seis maestros con sus respectivos ayudantes a lo largo de siete años de trabajo y no tenía par⁵¹⁵. Ibn ʿIdārī afirma que era de maderas preciosas y marfil y se refiere también al enorme trabajo y al dinero que supuso su realización⁵¹⁶. Además de simbolizar la riqueza y prosperidad del Estado califal, posiblemente la policromía del mueble y el brillo de sus incrustaciones de marfil evocara una vez más la figura simbólica del soberano luminoso, como en este poema dedicado a al-

Fig. 26d

⁵¹² Ibíd., pág. 205.

⁵¹³ Poseía una inscripción fundacional conmemorativa, según: Ibíd., pág. 41. Posteriormente los Rustumíes perdieron la ciudad, pero Idrīs II la recuperó, reformó la aljama y construyó un nuevo alminbar, con una inscripción similar a la de Idrīs I; véase: Ibíd., págs. 97-8.

⁵¹⁴ AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 100; citado y traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, *La arquitectura...*, op. cit., pág. 115.

⁵¹⁵ Op. cit., pág. 260. AL-HIMYARI reproduce las palabras del Idrīsī, en: Op. cit., pág. 185. Asimismo otros autores mencionan el mismo texto; citados por: HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, *El alminbar móvil de la Mezquita de Córdoba*, en *Al-Andalus*, XXIV, 1959, págs. 381-99 (pág. 386).

⁵¹⁶ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 249. El *Dikr bilād al-Andalus* se refiere al citado mueble en parecidos términos, en: Op. cit., págs. 45 y 181 de la traducción. Véase también: *Descripción de al-Andalus...*, op. cit., pág. 91.

Hakam II:

*"[...] no sería reprochable, siendo tú sol en la ortodoxia
que el mismo sol de la mañana te sirviese de púlpito"⁵¹⁷.*

Ibn Gālib destaca también la riqueza del alminbar cordobés y señala que contaba con nueve peldaños; además refiere que junto a él se guardaba arena traída de territorio cristiano⁵¹⁸, sin duda otro trofeo simbólico y triunfal dentro de la Mezquita. Según todas las fuentes estaba situado a la derecha del *mihrāb* y se guardaba en la puerta del *sābā'*⁵¹⁹, por lo que se movería sobre ruedas⁵²⁰.

Por otra parte, sólo en el marco de la rivalidad entre Fātimíes y Omeyas en el Magrib, cabe entender la realización por el zirí Buluggīn del *minbar* de la Mezquita de los Andalusíes de Fez en madera tallada al estilo fātimí durante su ocupación de la ciudad a fines del siglo X⁵²¹. Los Fātimíes dieron gran relevancia al alminbar como símbolo de su dominio, ya que, recordemos, sus mezquitas carecían de alminar. Cuando los Omeyas recuperaron la ciudad en el año 986 de J.C. destruyeron la inscripción conmemorativa y

⁵¹⁷ AL-RAZI, 'Isā Ibn Ahmad, op. cit., pág. 82. En otro panegírico reproducido por el mismo autor (Ibíd., pág. 107) podemos leer:

*"[...] poco para él tan grande adorno
[...]
Los maderos de los almibares vibran de anhelo
porque los pise este ser brillante y esplendoroso".*

⁵¹⁸ PÉREZ SÁEZ, M^a Rosario, op. cit., págs. 29-30.

⁵¹⁹ AL-HIMYARI, op. cit., pág. 185.

⁵²⁰ HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, El alminbar, op. cit., págs. 392-3 y 396.

⁵²¹ BLOOM, Jonathan, Cinco paneles de un alminbar hecho para la Mezquita de los Andalusíes, Fez, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, nº 41, págs. 249-51.

colocaron otra nueva con el nombre de Almanzor⁵²². Más de cien años después °Alī ben Yūsuf construyó un nuevo almimbar, sin duda para manifestar la soberanía almorávide⁵²³ y posteriormente fue redecorado en el periodo almohade⁵²⁴. Es por lo tanto un magnífico ejemplo del carácter simbólico del almimbar como emblema de soberanía.

Por lo que respecta al periodo de las taifas, sabemos que en las aljamas de los régulos existían también almimbares, pero apenas conocemos nada acerca de ellos. En la Gran Mezquita de Almería el hueco situado junto al *mihrāb* se utilizaba seguramente como en Córdoba para guardar un almimbar móvil⁵²⁵. Del *minbar* de la Aljama de Granada tan sólo se sabe que no era obra real⁵²⁶.

Los Almorávides construyeron ostentosos almimbares, como el de la Mezquita al-Qarawiyyīn de Fez, con rica decoración de taracea, realizado por orden de °Alī b. Yūsuf en 1145, tal vez por artistas andalusíes⁵²⁷. El *minbar* de la Gran Mezquita de Argel es más antiguo, fechado a finales del siglo XI; está tallado en madera y presenta motivos de atauriques en un estilo similar al taifa⁵²⁸, por lo que se puede afirmar que se parecería a los desaparecidos almimbares del periodo de los régulos. Espléndido es el primer *minbar* de la Kutubiyya de Marrākūš⁵²⁹, obra cordobesa bajo el auspicio del Emir almorávide °Alī ben

Fig. 26e

⁵²² TERRASSE, Henri, *Fās...*, op. cit., pág. 821.

⁵²³ DEVERDUN, G., *Al-Karawiyyīn*, op. cit., pág. 633.

⁵²⁴ TERRASSE, Henri, *Fās...*, op. cit., pág. 822.

⁵²⁵ HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, *El almimbar...*, op. cit., págs. 394-5.

⁵²⁶ TORRES BALBÁS, L., *La Mezquita mayor de Granada*, op. cit., pág. 413.

⁵²⁷ PÉREZ HIGUERA, María Teresa, lo ha relacionado incluso con la puerta del claustro de San Fernando del Monasterio de las Huelgas; en: *El arte*, op. cit., pág. 649. Véase también: GOLVIN, Lucien, *L'Architecture religieuse...*, op. cit., págs. 232-3.

⁵²⁸ TORRES BALBÁS, L., *Artes almorávide y almohade*, op. cit., pág. 24, lám. 39.

⁵²⁹ Véase: BLOOM, Jonathan, *Almimbar de la Mezquita Kutubiyya, Marrakech*, en *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, n° 115, págs. 362-7; GOLVIN, Lucien, *L'Architecture religieuse...*, op. cit., págs. 234-5; PÉREZ HIGUERA, María Teresa, *El arte*, op. cit., pág. 649.

Yūsuf en 1125-30 de J.C., como reza su inscripción. Los Almohades lo conservaron y lo incorporaron a la nueva mezquita que habían construido. Está lujosamente adornado con incrustaciones de taracea que incluye motivos de lazo de ocho compuesto de piezas de marfil y maderas preciosas de distintas tonalidades. Las figuras geométricas están decoradas con atauriques muy minuciosos de tipo almorávide. Según las fuentes tenía incluso incrustaciones de oro y plata⁵³⁰.

El número de minbares en los que se menciona el nombre del soberano almorávide aparece en las fuentes como símbolo de su autoridad. Así en el *Qirtās* afirma que se invocó el nombre de Yūsuf ben Tāšufin "*en mil novecientos alminbares*"⁵³¹, el de su hijo °Alī "*en mil trescientos*"⁵³² o que °Abd al-Mu'min "*conquistó todo al-Magrib e Ifriqya y todo al-Andalus, y se hizo la oración en los alminbares de todos esos países*"⁵³³.

Muy curioso era el alminbar de la Kutubiyya erigido por orden del Califa almohade °Abd al-Mu'min, que se ocultaba y aparecía por un mecanismo, como la *maqšūra*, con una puerta que se abría también automáticamente⁵³⁴. También era magnífico el de Sevilla, realizado con maderas preciosas, marfil, oro y plata según las fuentes y que se guardaba a la derecha del *mihrāb*, seguramente en una cámara como la de Córdoba⁵³⁵.

Finalmente, el alminbar de la Aljama de la Alhambra era de marfil y ébano, siguiendo la tradición andalusí, según al-°Umarī⁵³⁶. Asimismo tenemos noticia de la riqueza de los alminbares meriníes, como el de la aljama de Tremecén⁵³⁷. Durante este periodo las crónicas siguieron utilizando la imagen del alminbar como símbolo de soberanía. Por

⁵³⁰ IBN SIMAK, op. cit., pág. 172.

⁵³¹ IBN ABI ZAR°, op. cit., pág. 262.

⁵³² *Ibíd.*, pág. 306.

⁵³³ *Ibíd.*, pág. 371.

⁵³⁴ IBN SIMAK, op. cit., pág. 173.

⁵³⁵ IBN SAHIB AL-SALA, op. cit., págs. 197-8; asimismo véase la traducción de RUBIERA MATA, M° Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., pág. 118.

⁵³⁶ Op. cit., pág. 228. También menciona esta descripción AL-QALQAŠANDI, en: Op. cit., pág. 22.

⁵³⁷ IBN MARZUQ, op. cit., págs. 332-3.

ejemplo, de Abū l-Ḥasan se dice que *"la juḡba se pronunció en su nombre, con unánime fidelidad, en los almimbares del Magrib y en muchos almimbares de las capitales de al-Andalus"*⁵³⁸.

⁵³⁸ Ibíd., pág. 369.

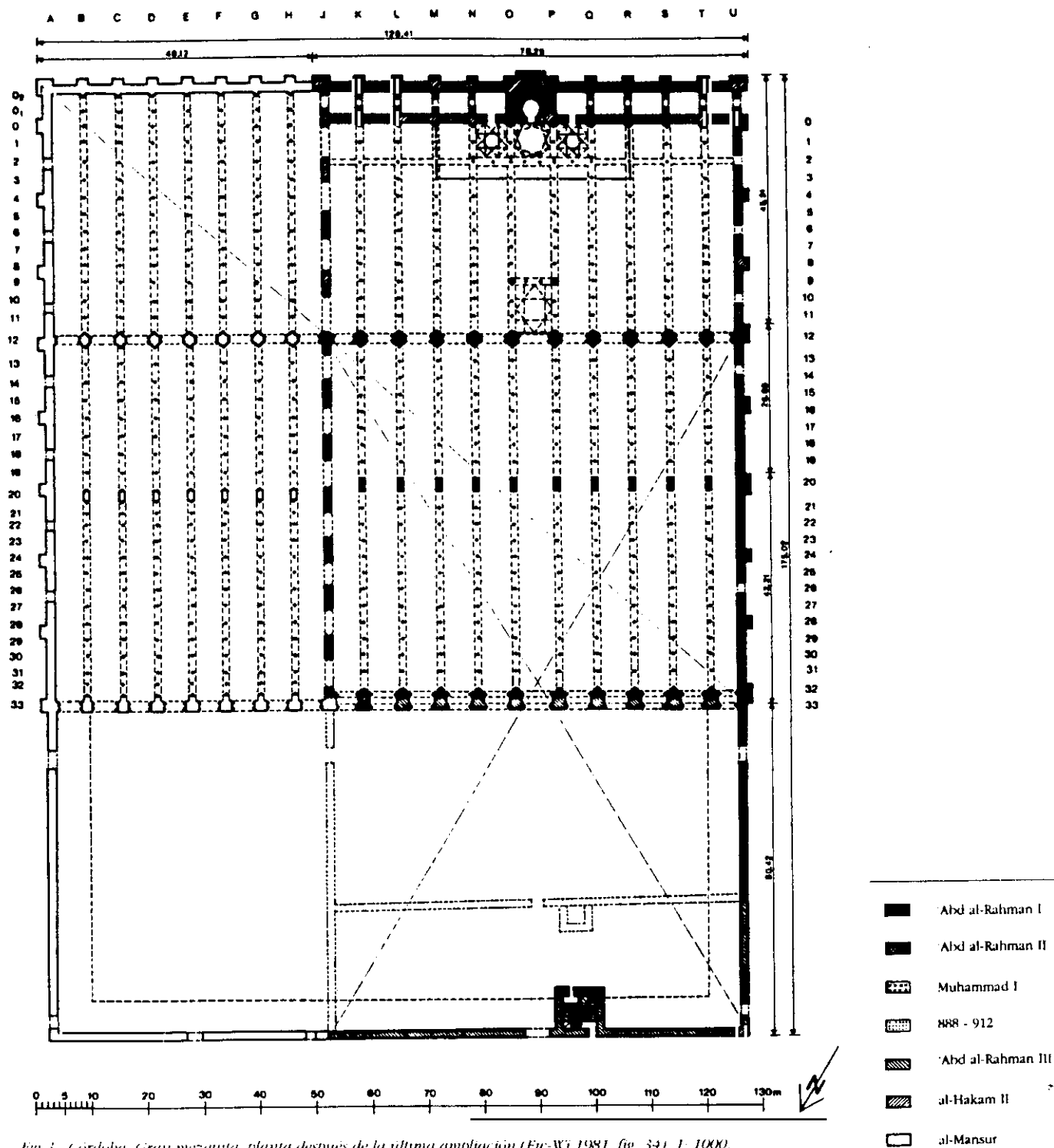
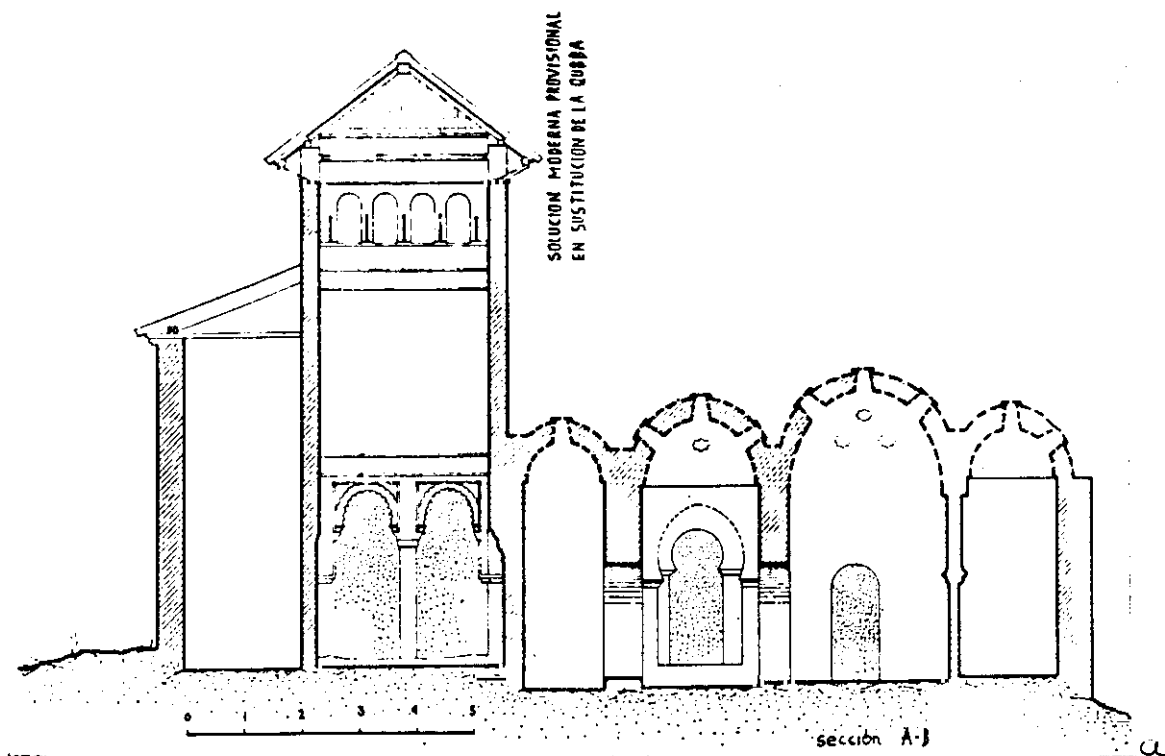
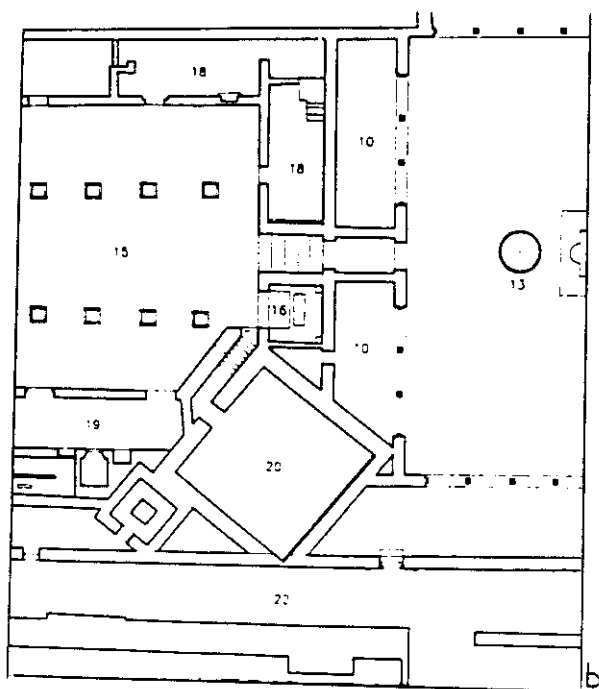


Fig. 3 - Córdoba, Gran mezquita, planta después de la última ampliación (Eu-Wi 1981, fig. 34). 1: 1000.

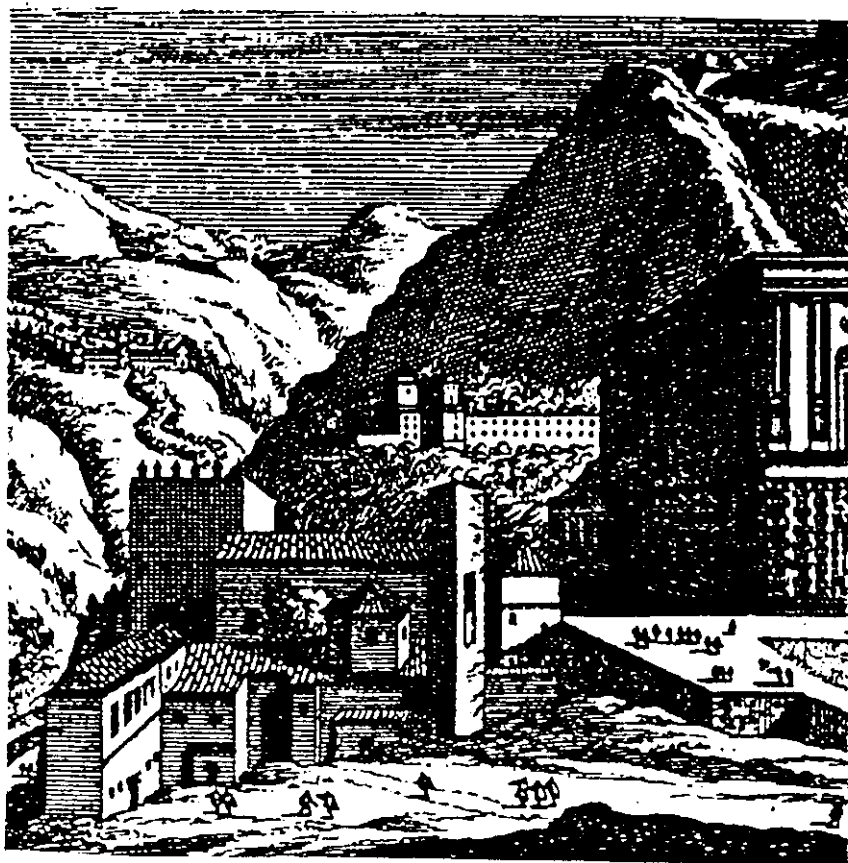
(Eu-Wi)



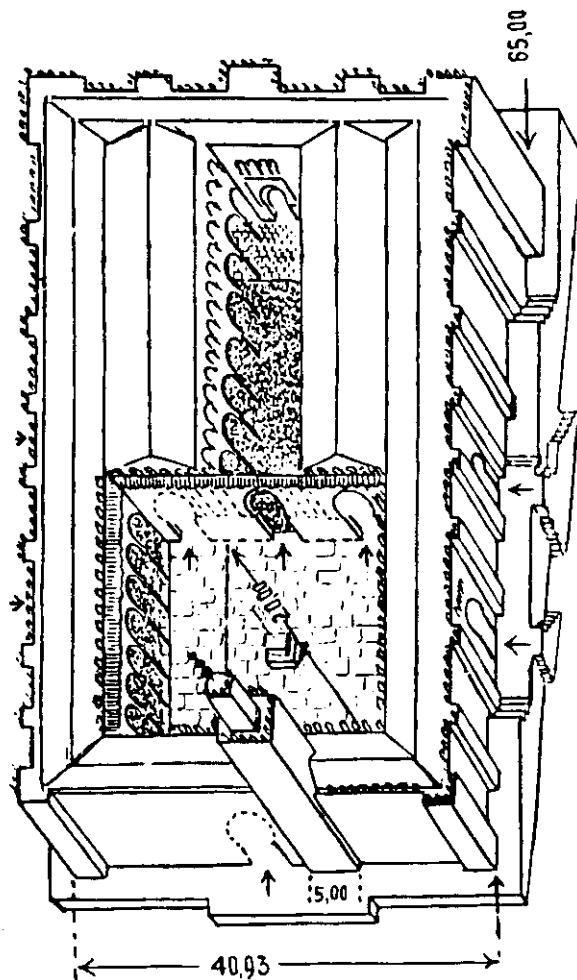
Baño de Muhammad III (Pavón)



Mezquita del Maṣṣar (nº 20) (Pavón)



Alhambra (Grabado de Alvarez Colmeneros)



Mezquita de Medinal al Zahara. Restitución
(Pavón Maldonado)

a



Aljama de Sevilla



Sala de las Batallas del Monasterio de El Escorial

Figs. 3a, 3b y 3c

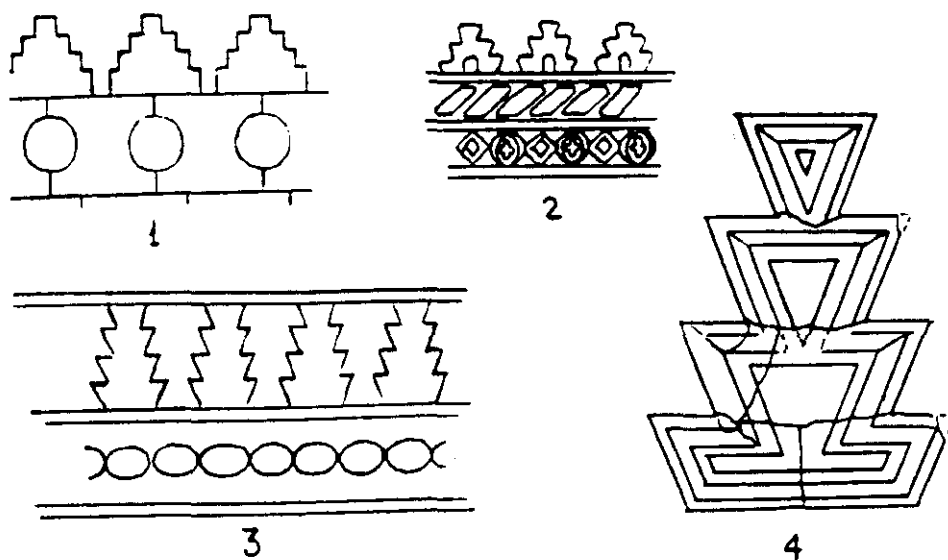
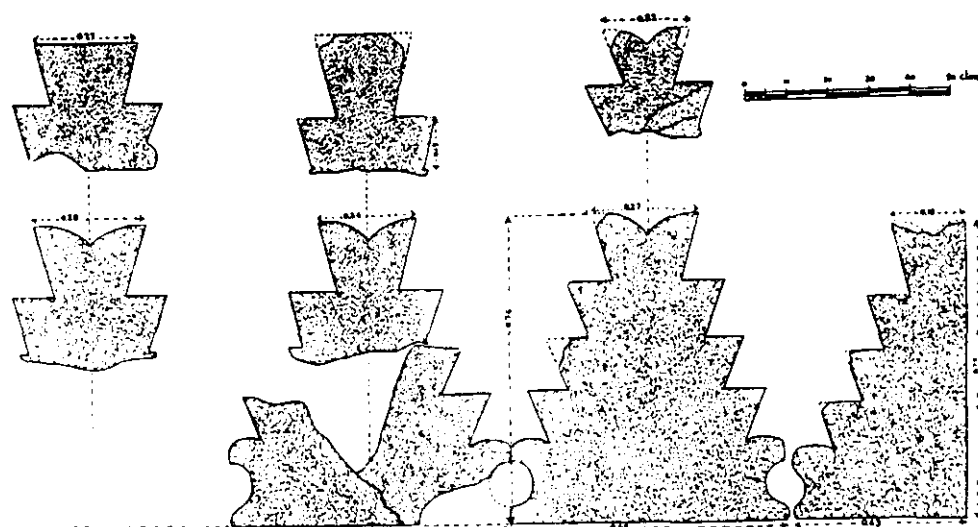
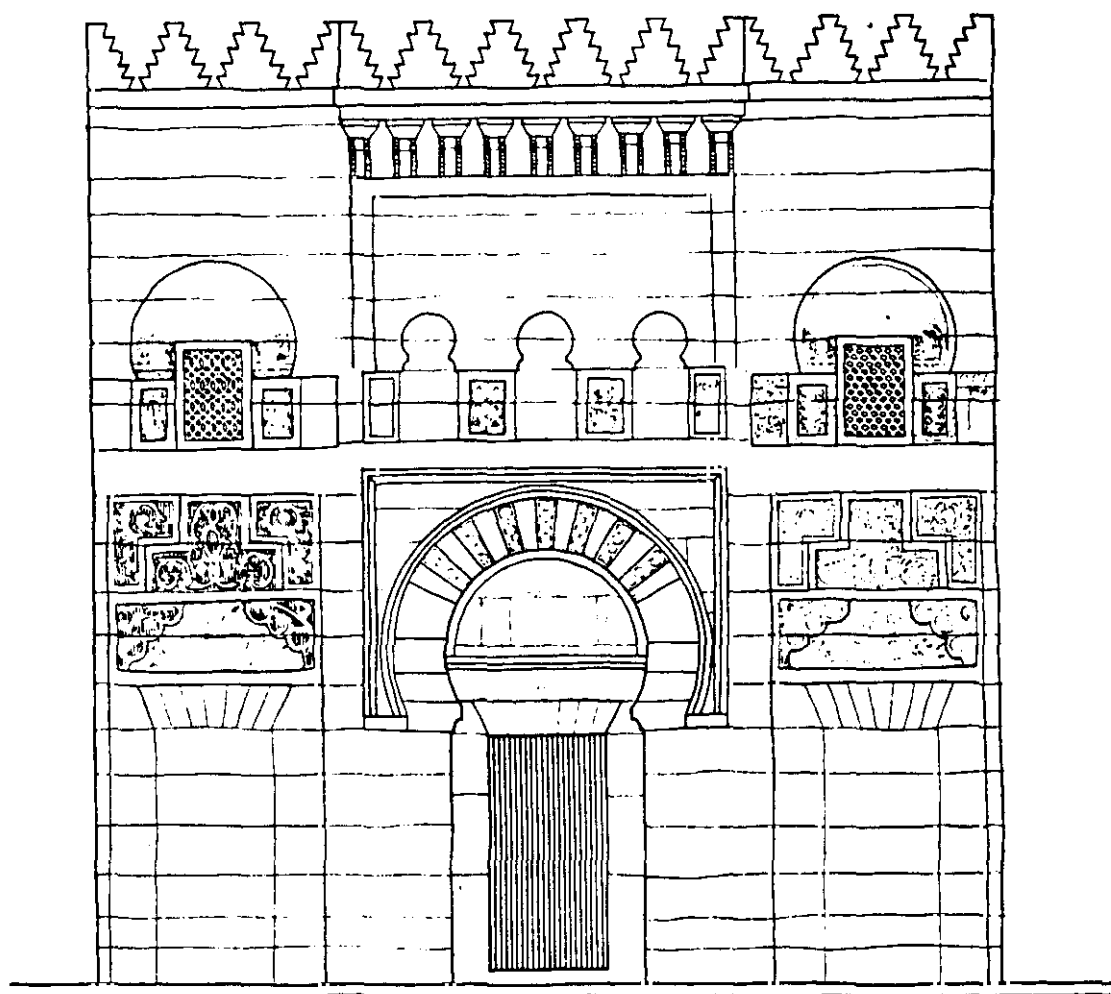


FIG. 1.—Almenas orientales: 1. almenas asirias y aqueménidas; 2 y 3, almenillas sasánidas; 4. almena de Khibat al-Meffir.

(Pavón Maldonado)



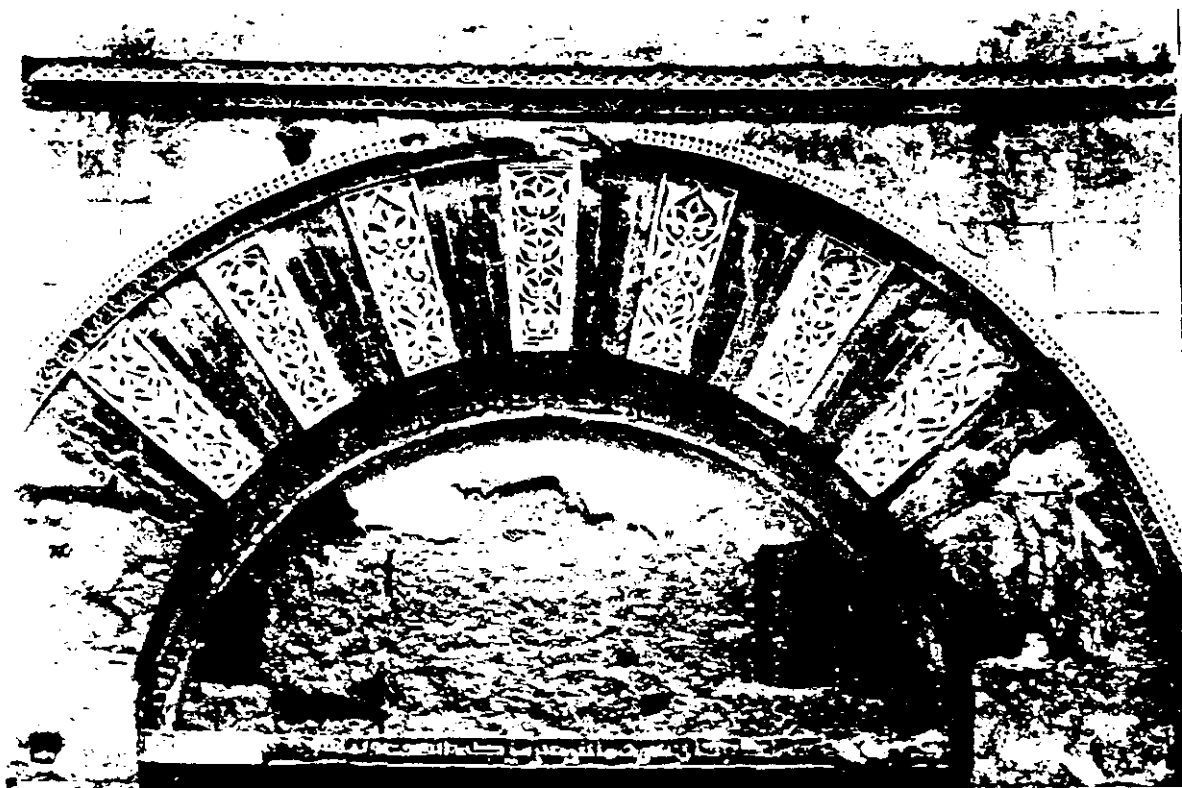
Mezquita de M. el-Zahra (Pavón Maldonado)



P. de San Esteban (López Recto)

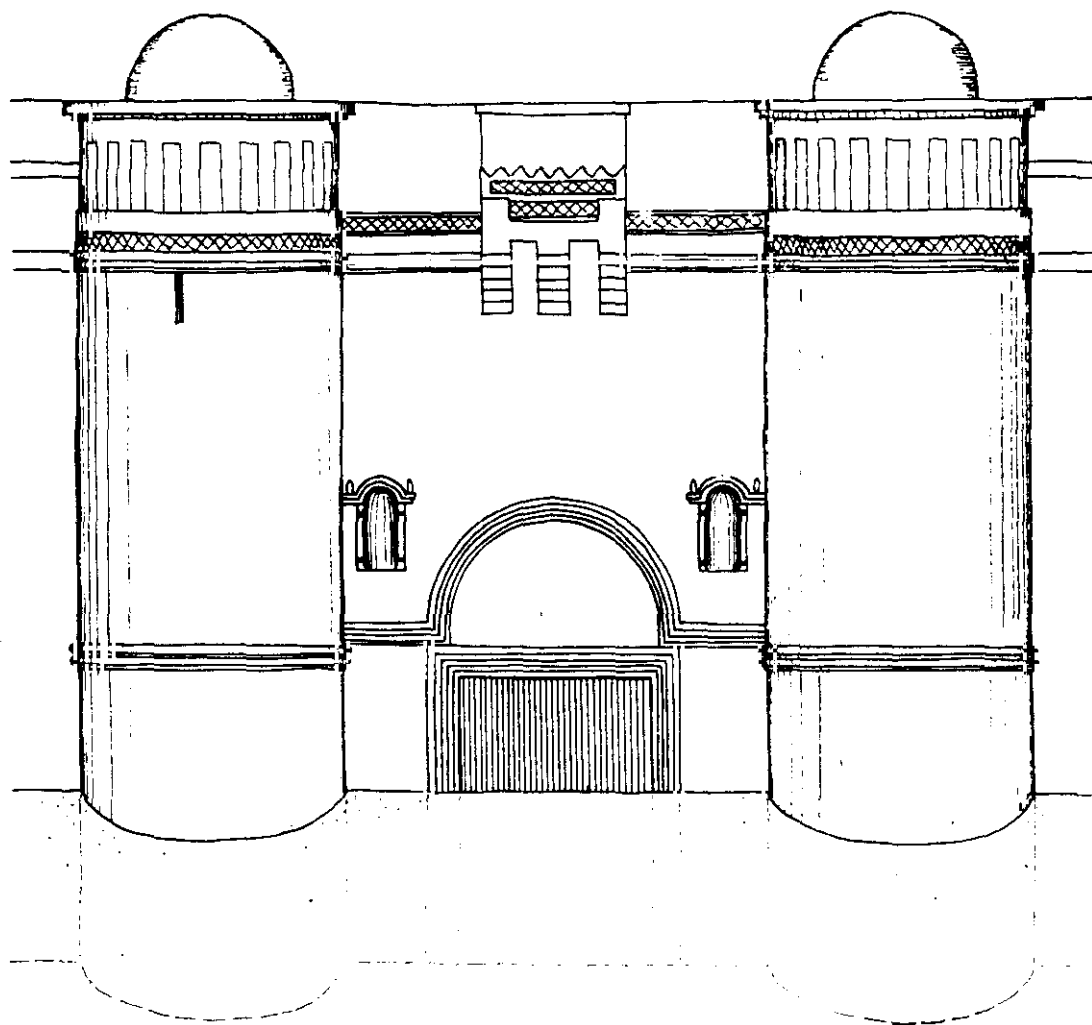
0 1 2 M.

a



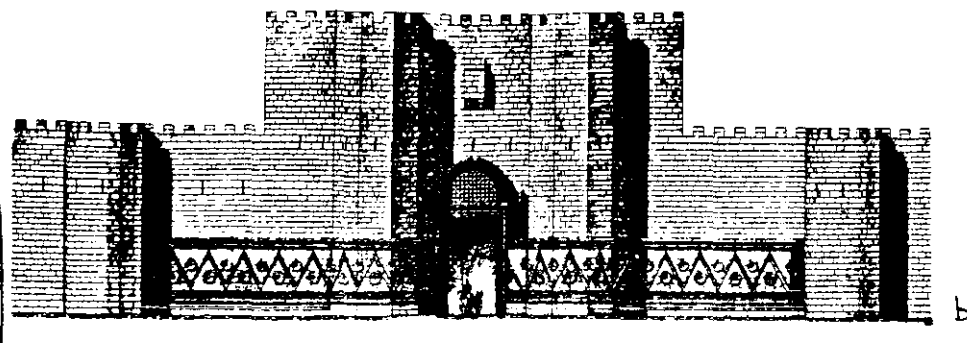
b

Figs. 5a y 5b

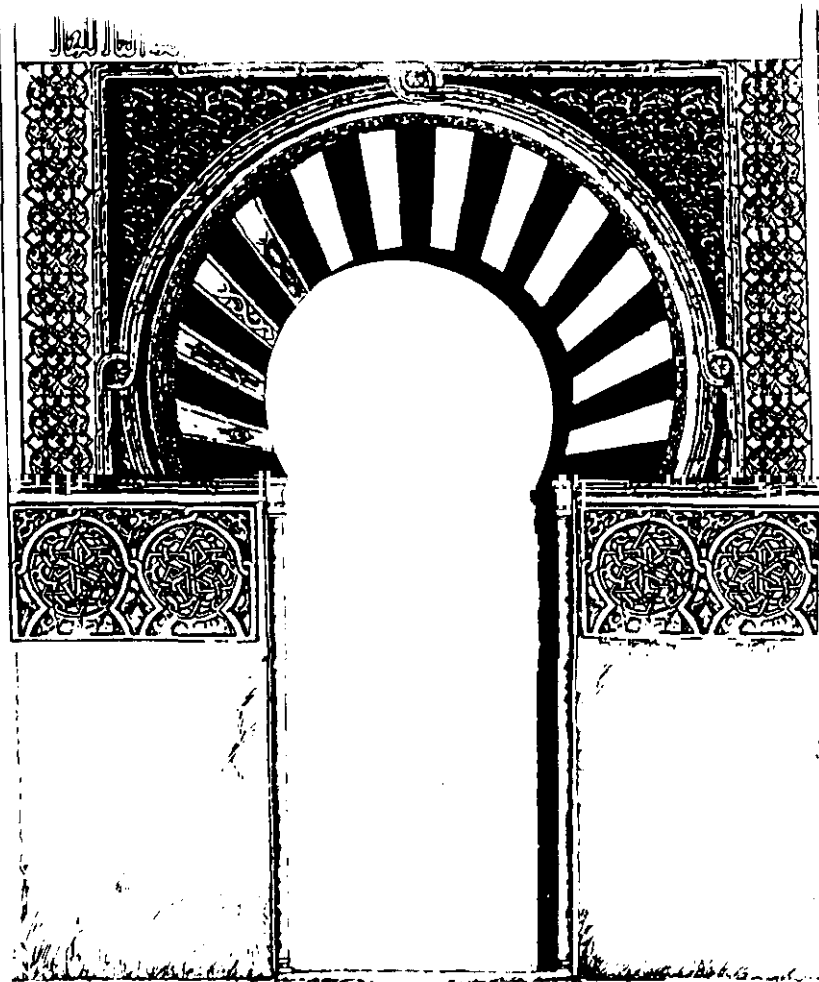


Qasr al-Hüŷr al-Šarŷī
(Grabar)

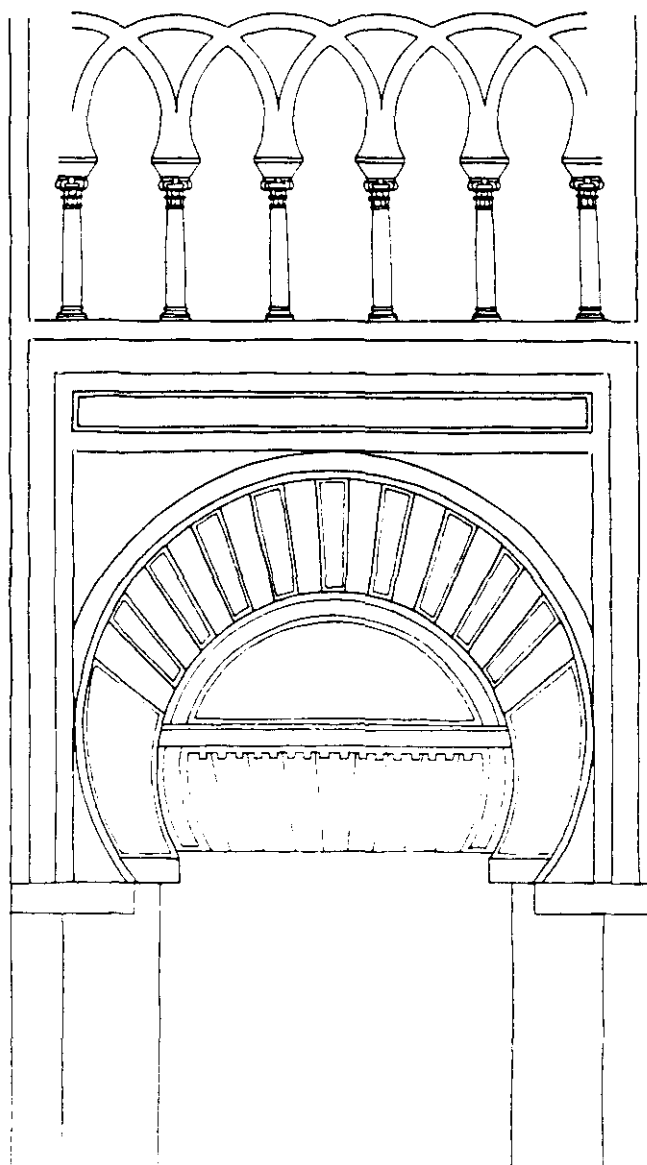
0 1 2 3 M a



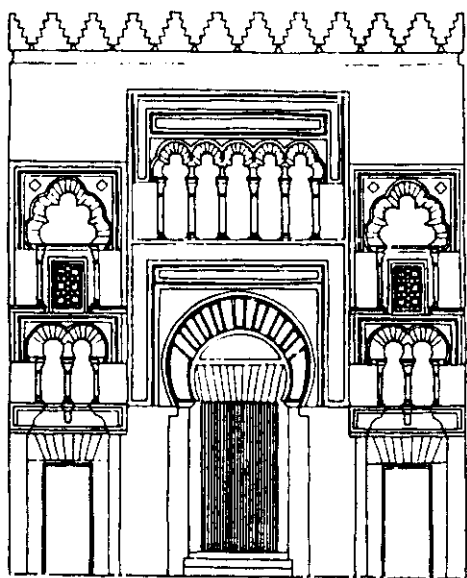
Mšatta (Grabar)



Arco de Makejón
(Cabrero)



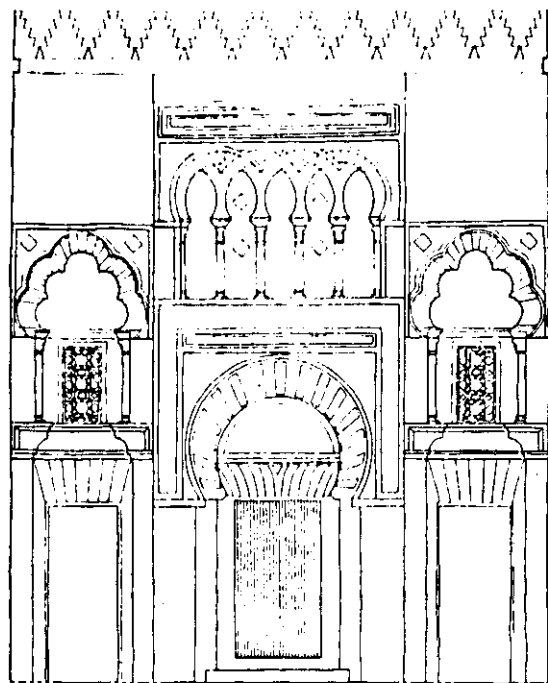
Puerta del Chocolate
(López Reche)



7.194

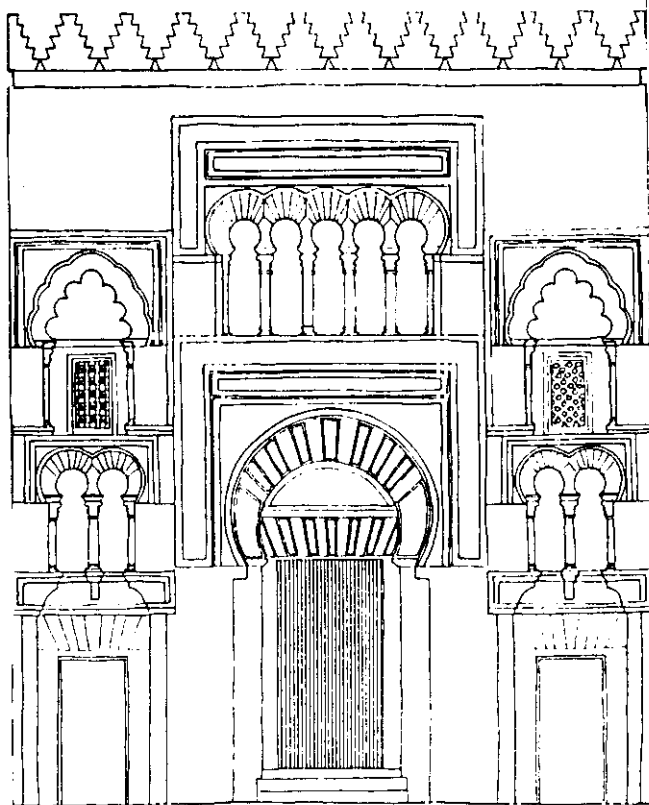
0 1 2 3 m

a



b

Puertas de la Gran Mezquita
de Córdoba (López Recte)



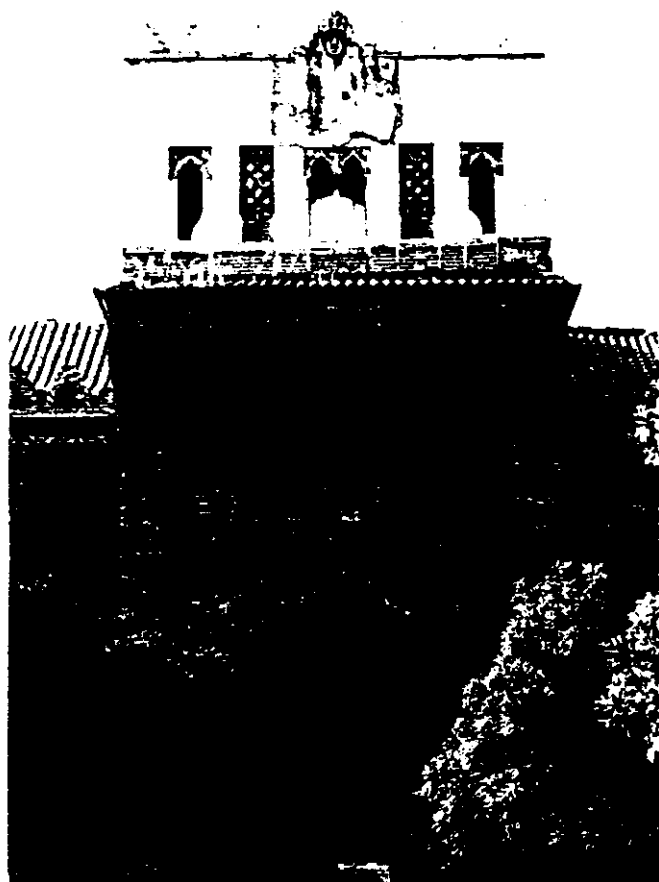
0 1 2 3 m c

Figs. 8a, 8b y 8c



Córdoba

a



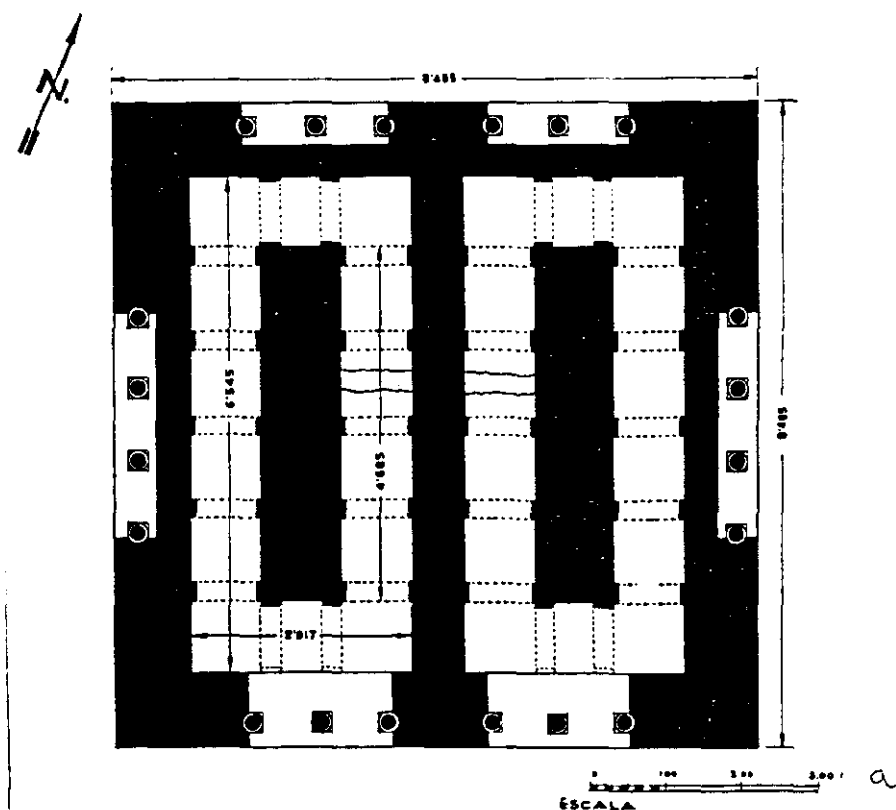
Sevilla

b

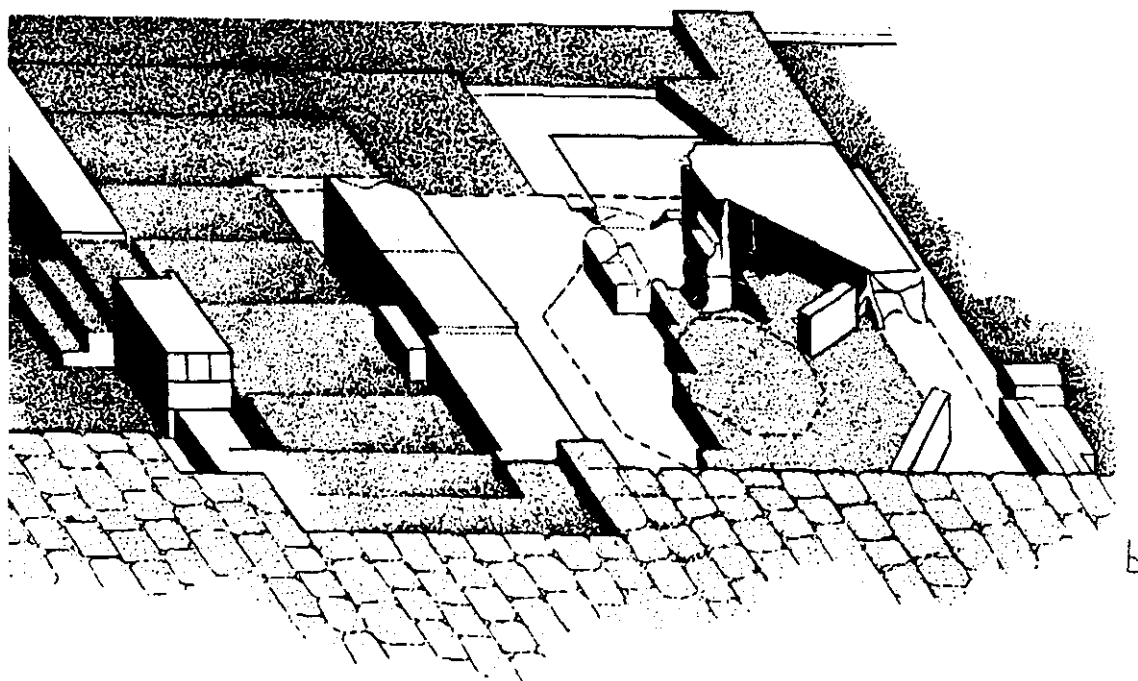


Sevilla

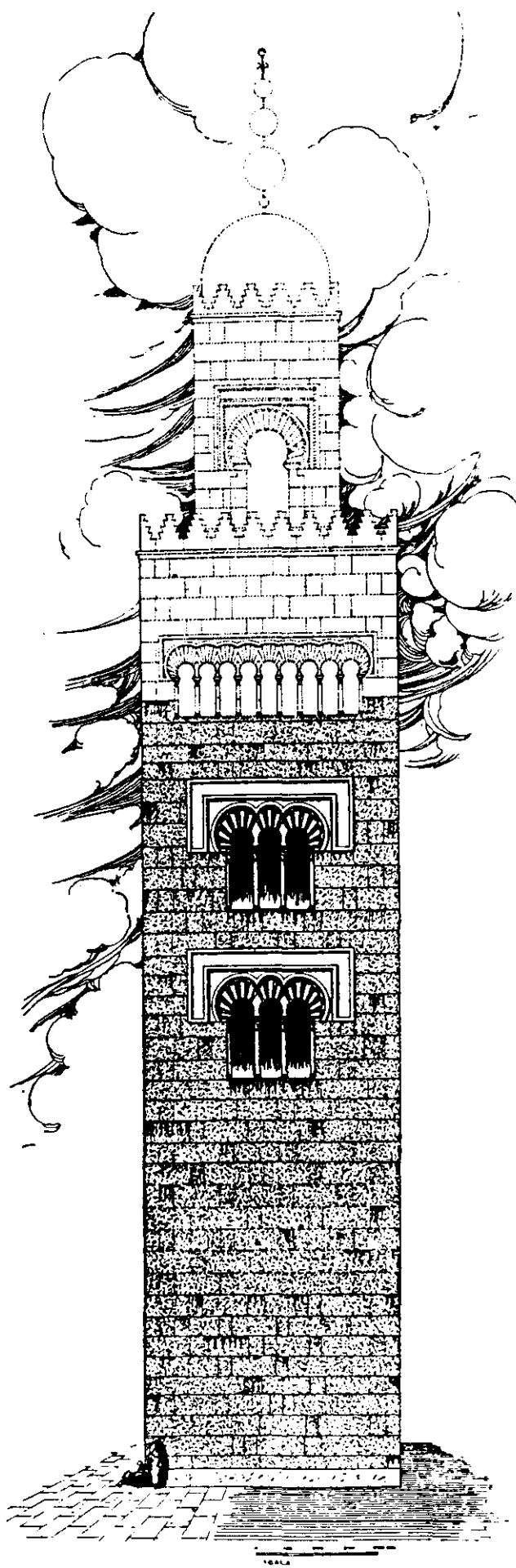
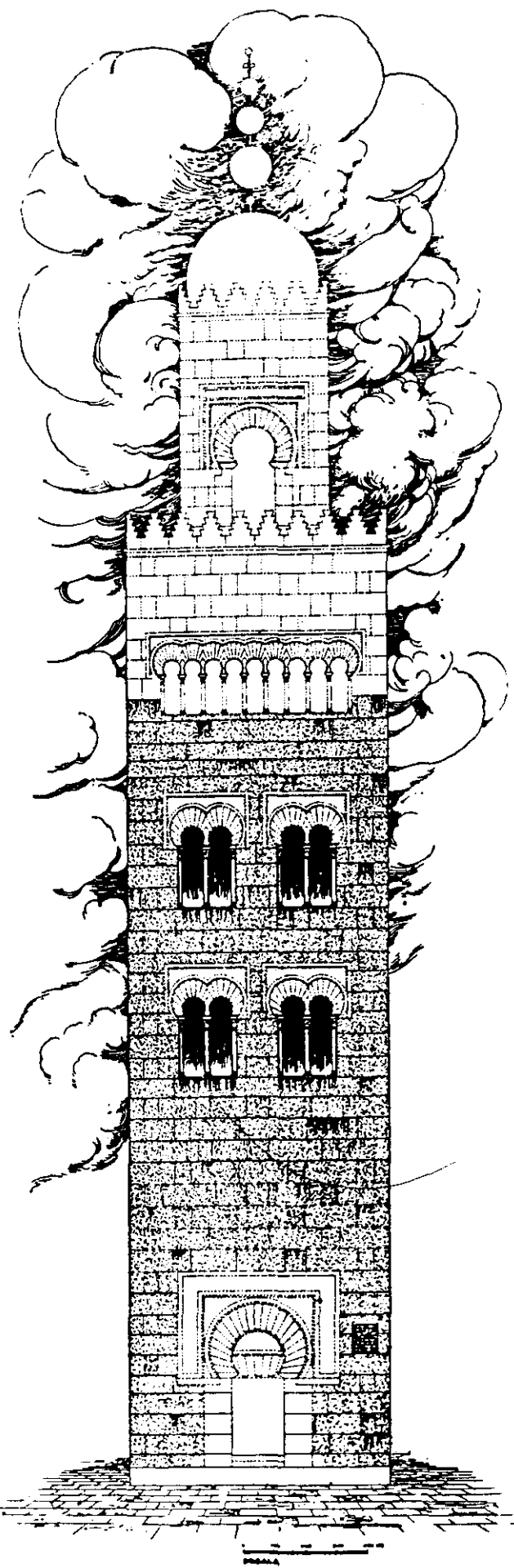
Figs. 4a, 4b y 4c



Alminar de Córdoba (F. Hernández)

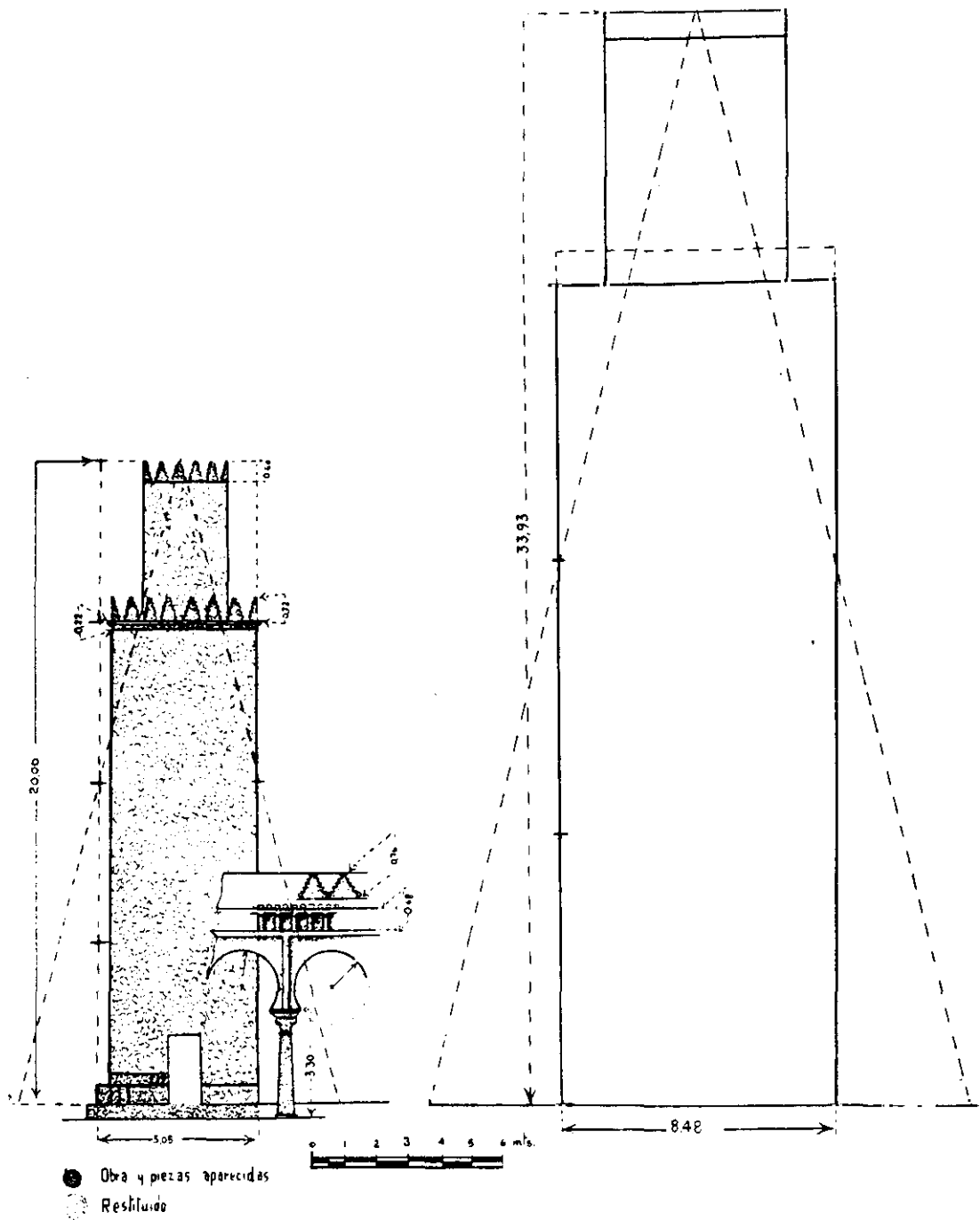


Alminar de al-Zuhra (Pavón Maldonado)



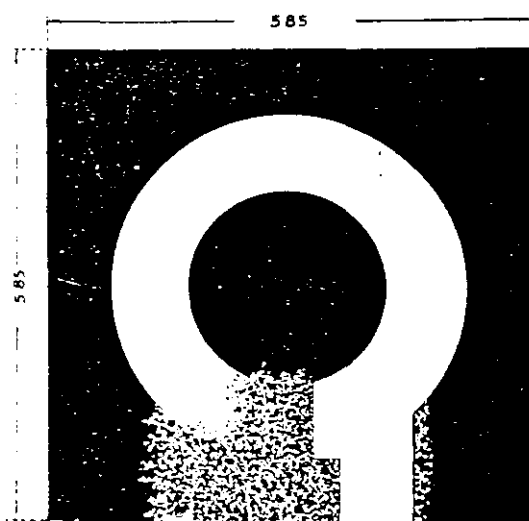
Alminar de Córdoba (F. Hernández)

Fig. 11



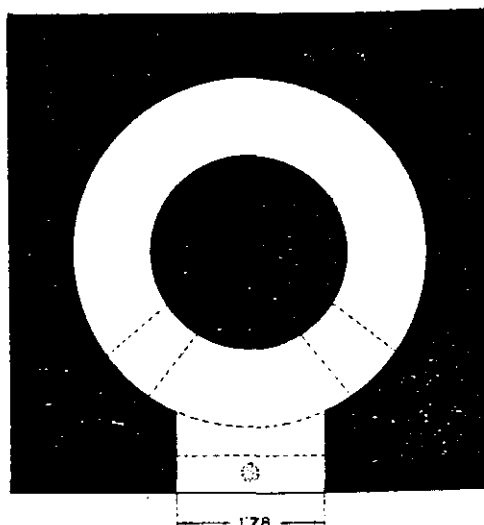
Alminares restituidos.
de la mezquita de Medinat al-Zahara y de la Aljama de Córdoba (s. X).
(Pavón Maldonado)

a



a)

Mezquita Ibn 'Adhbar de Sevilla (F. Hernández)

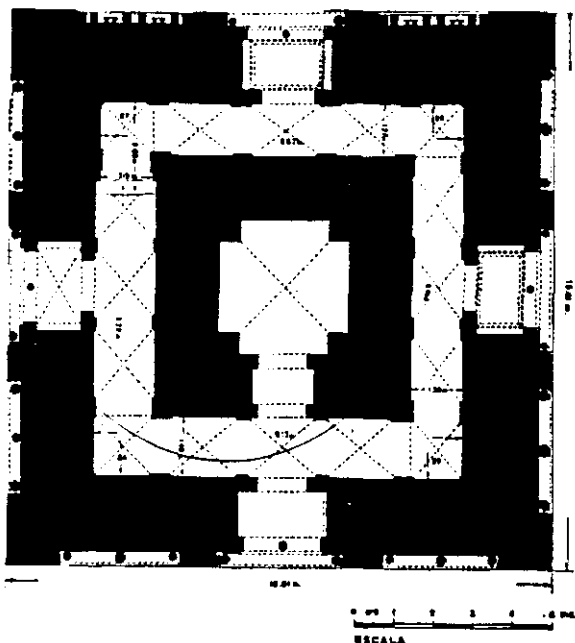


b)

ESCALA
0 1.00 2.00 3.00

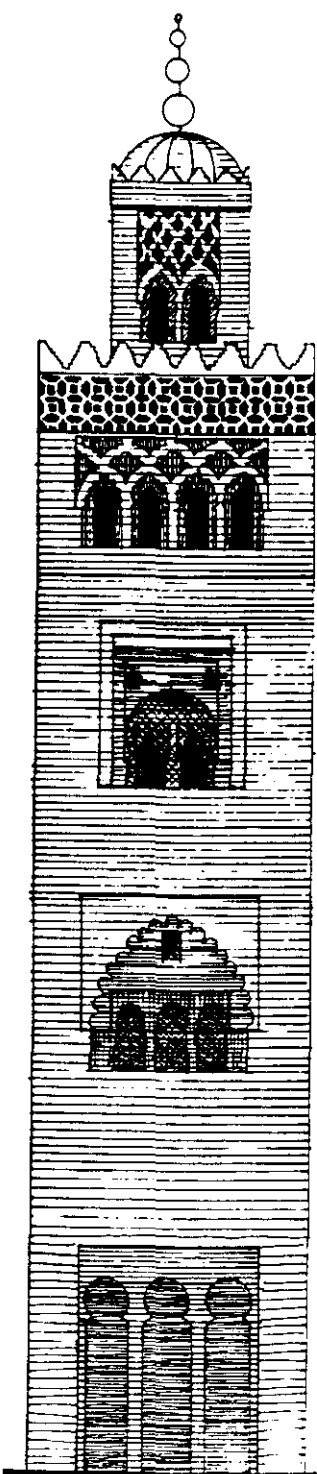
Figs. 12a
y 12b

b

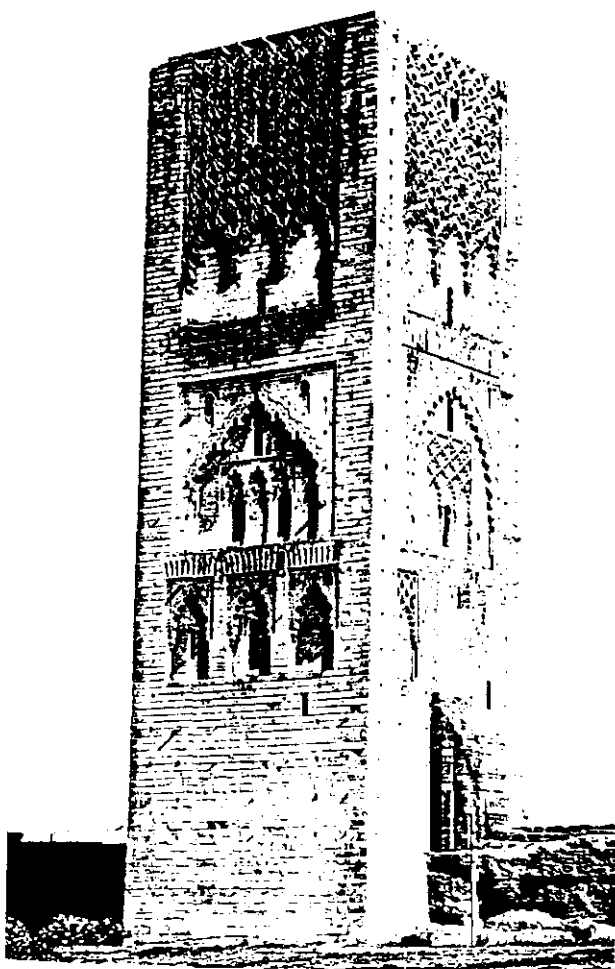


a

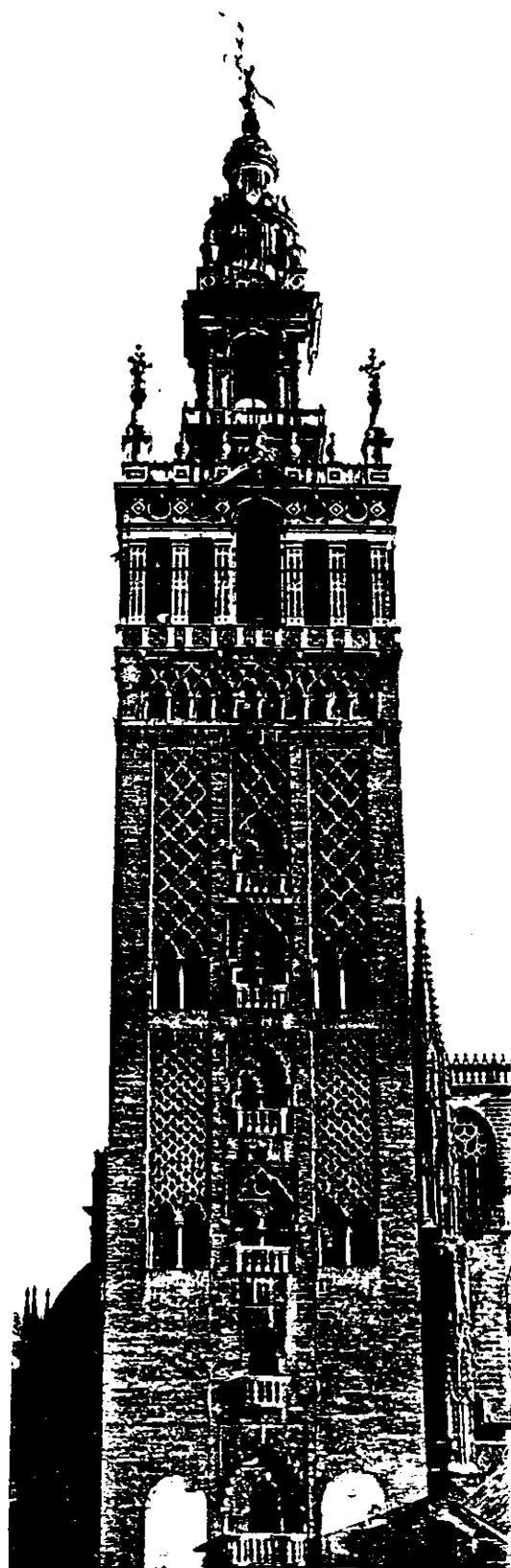
Giralda (F. Hernández)



M. Kutubiyga
(Hillenbrand)



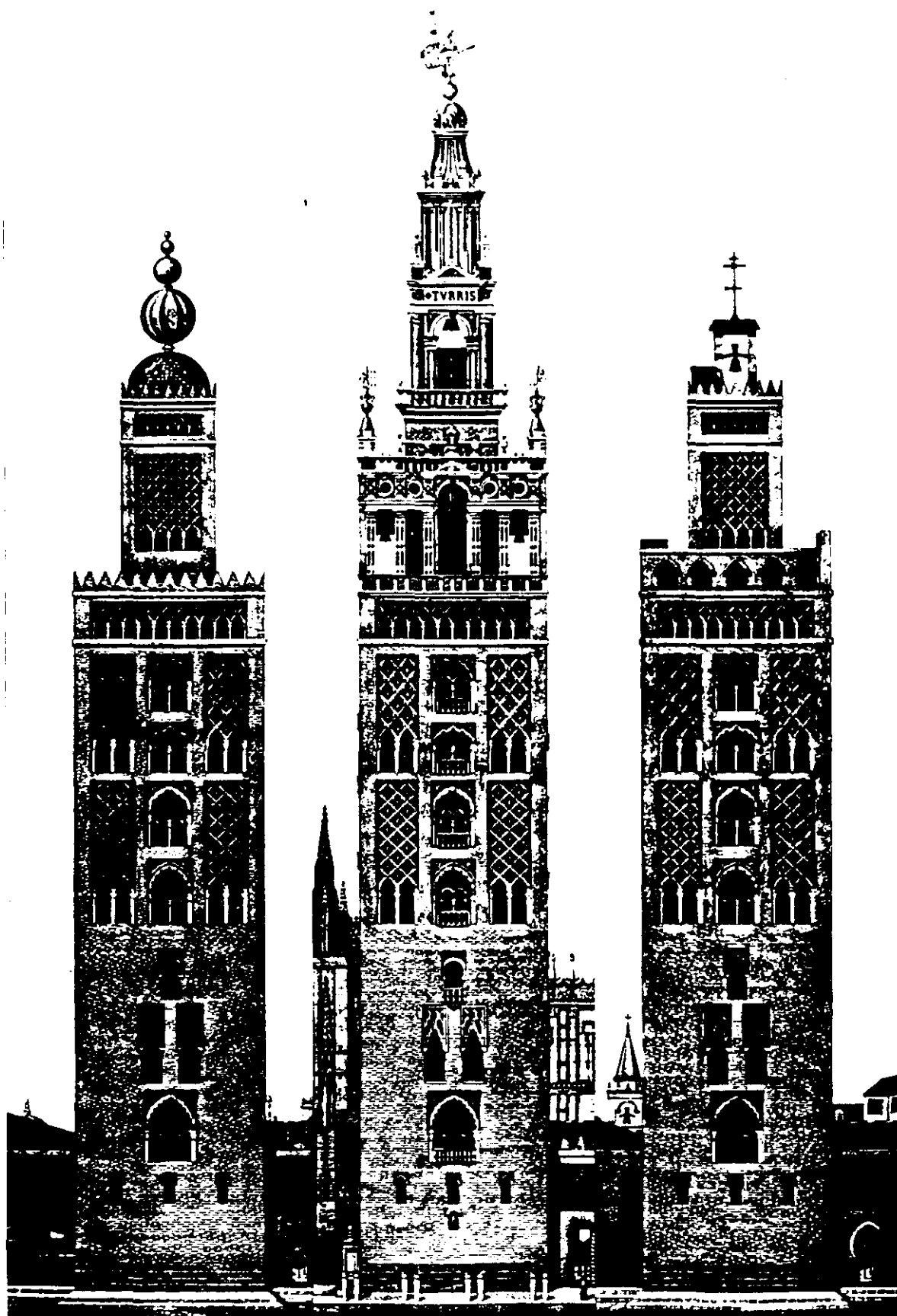
M. Hassān



Giralda

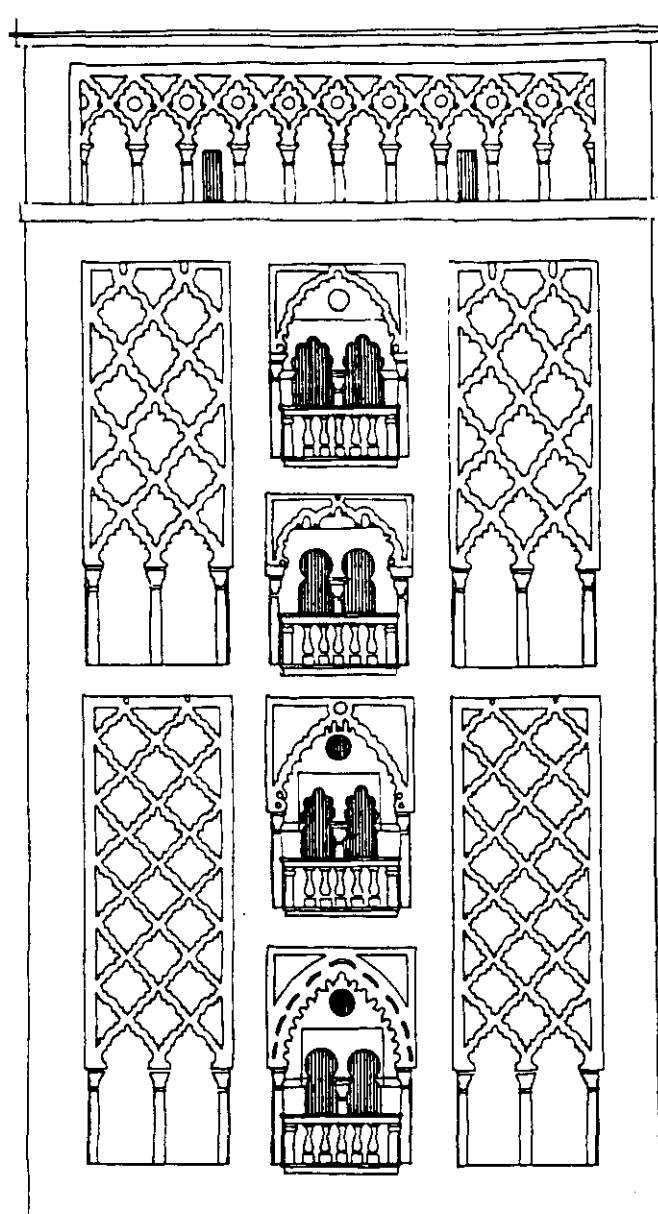
d

Figs. 13a, 13b, 13c y 13d



Giralda (Jiménez y Almagro)

Giralda
(López Ruche)

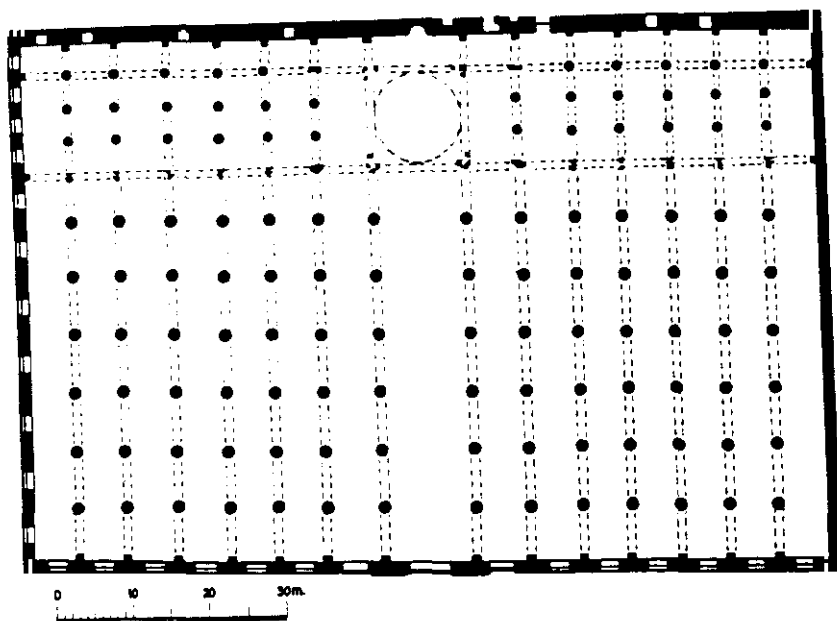


a

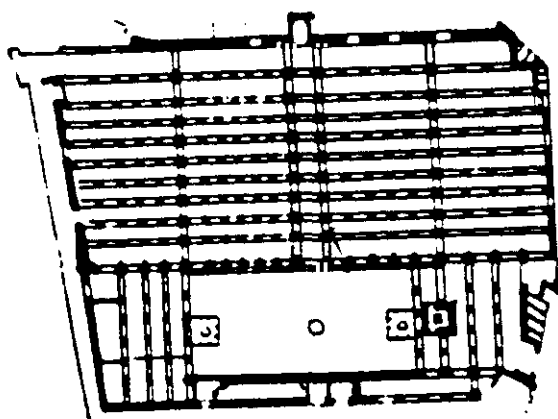
Alhambra
(Grabado de
Álvarez Colmenares)



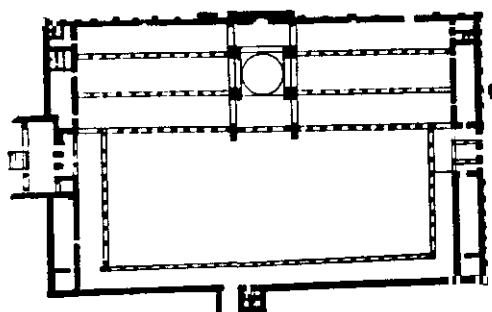
b



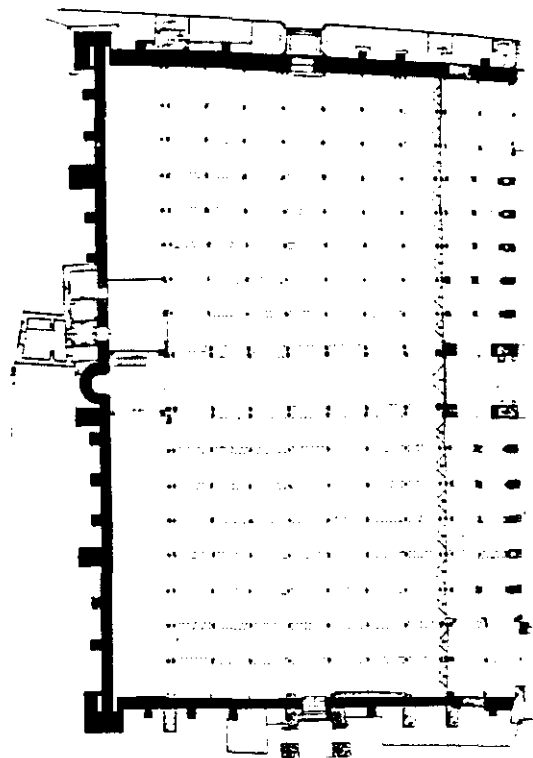
S. M. al-Agha (Creswell)



QARAWIYYIN
(Golvin)

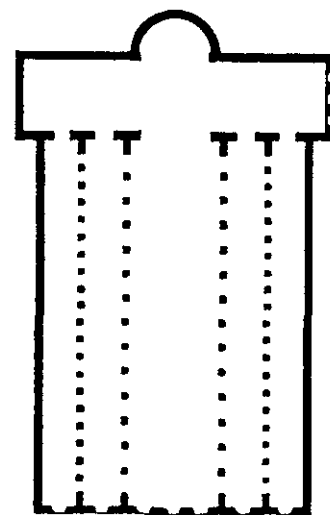


DAMAS
(Golvin)

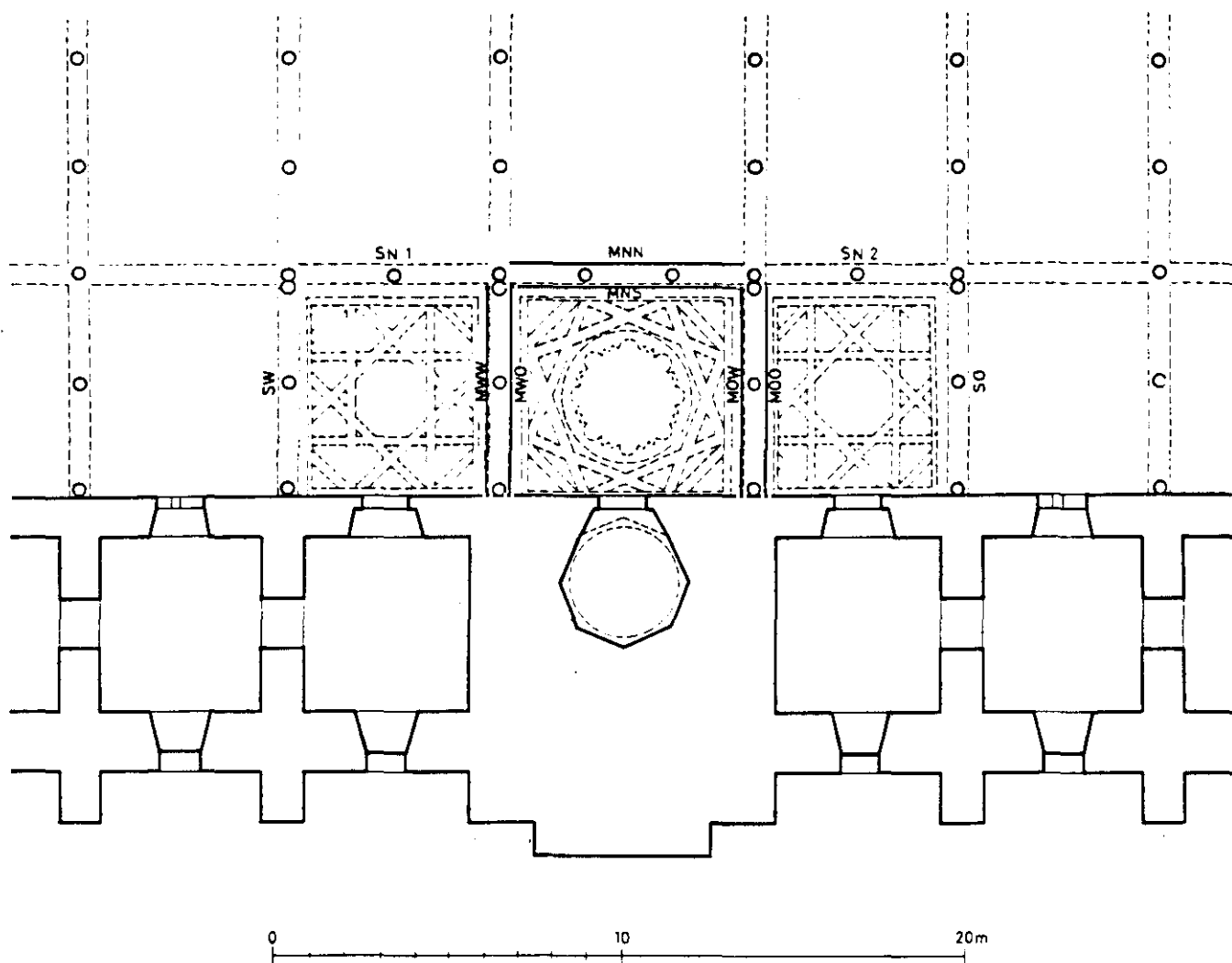


- HISHĀM 105-9H (724-7)
- X-XI c. AD
- ZIYĀDAT ALLĀH 221 H (836)
- HAFSĪD c 693 H (1294)
- AD 1300 - 1700
- AFTER 1700

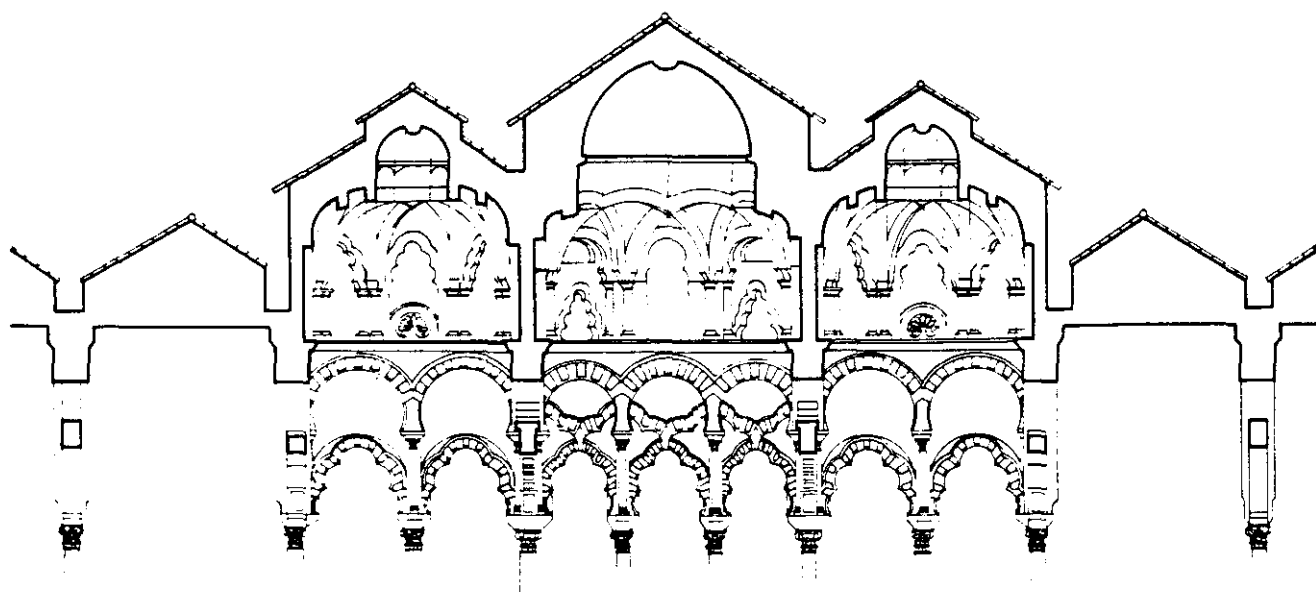
S. M. de Rayrawan (Creswell)



Basílica de Leirén (S. Bellido)

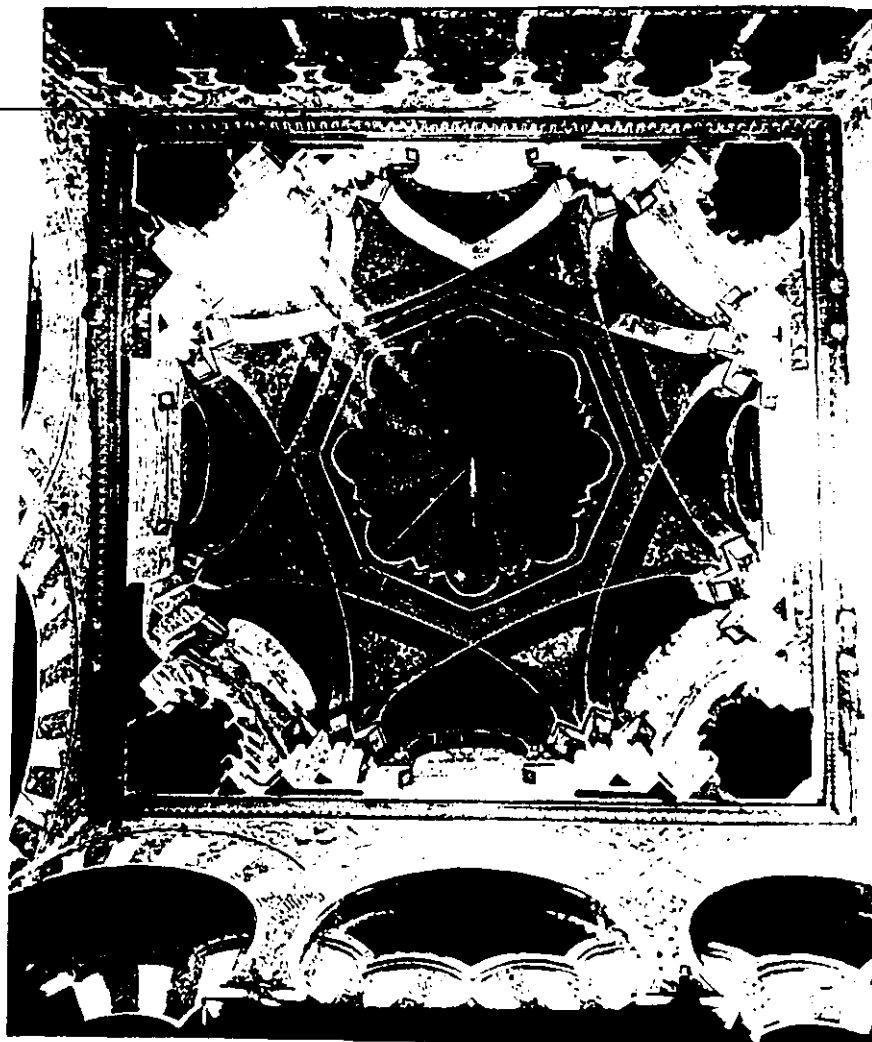


Aljama de Córdoba (Ewer)

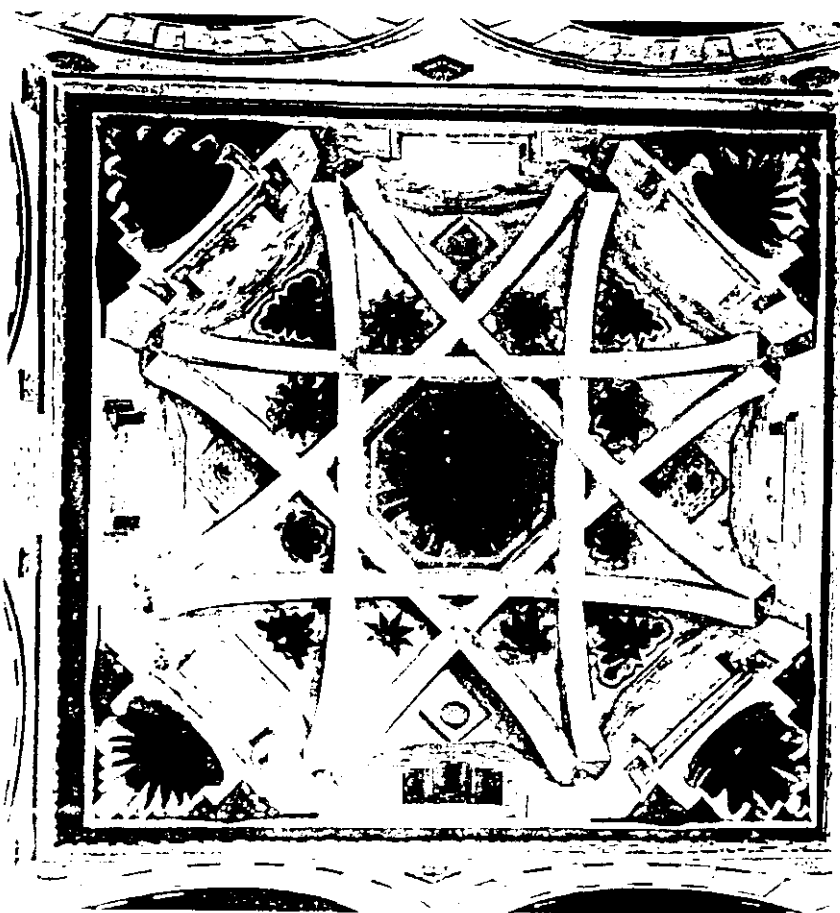


Aljama de Córdoba (Ewer)

Figs. 17a y 17b



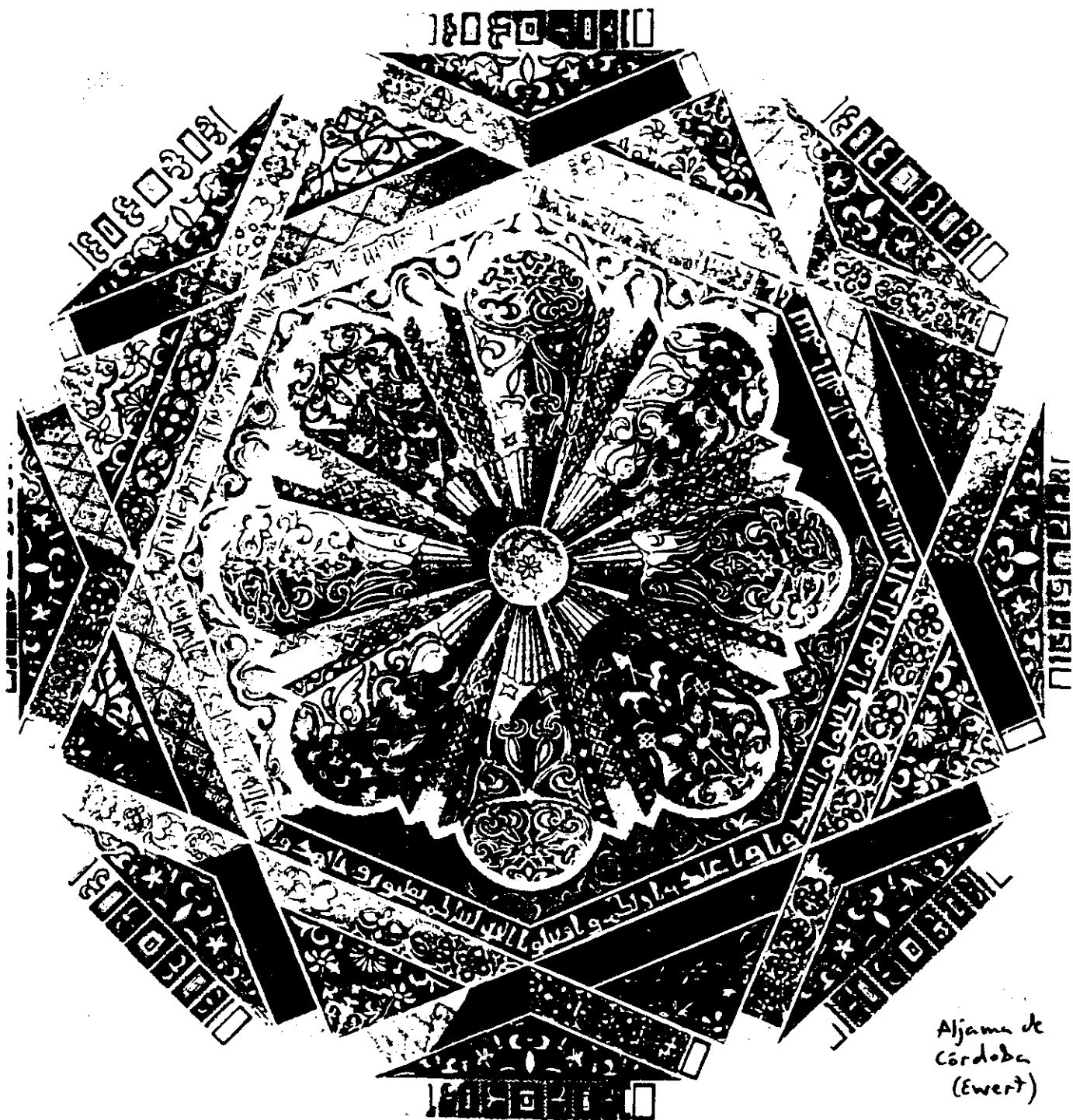
a



b

Aljama de Córdoba

Figs. 18a y 18b



Aljama de
Córdoba
(Ewert)

0 1 2 3 4 5m a



Cúpula de la Roca
de Jerusalén
(Creswell)

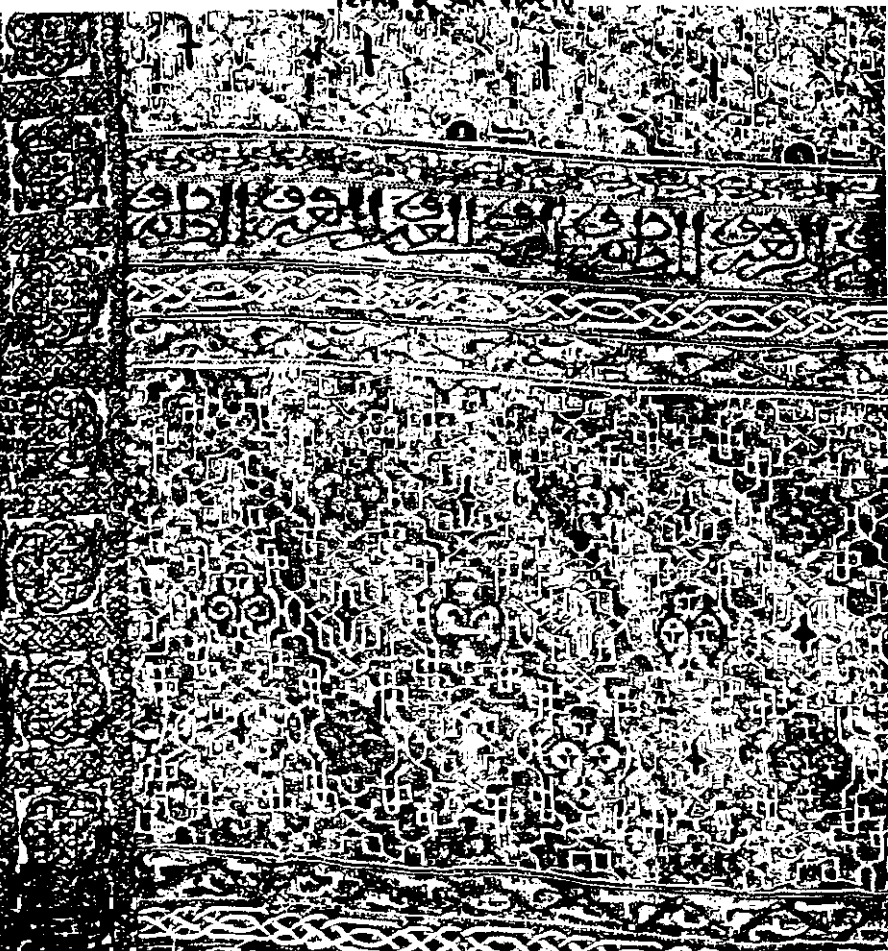
Aljama de Córdoba (Rayón)



Soba de Oña



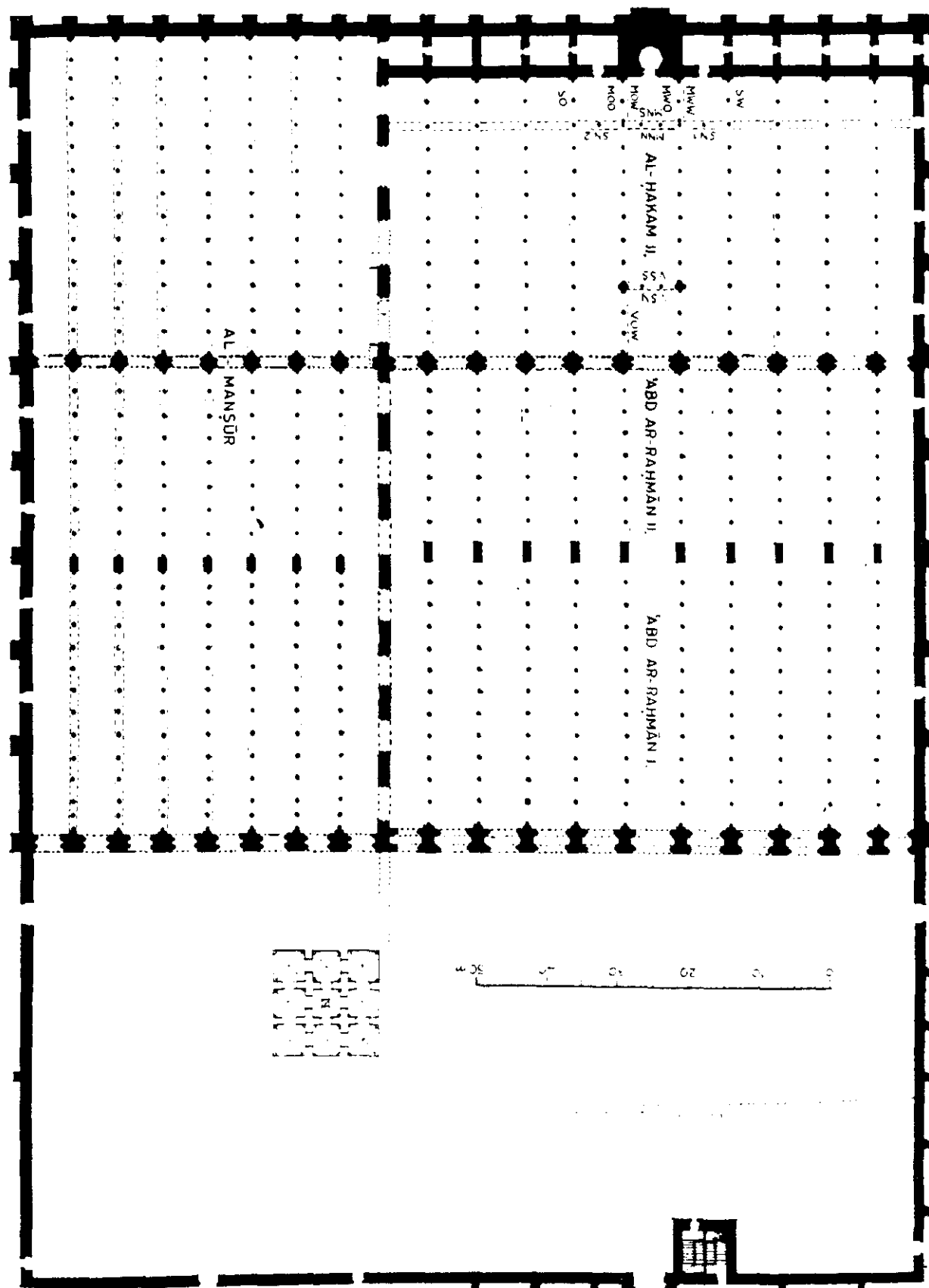
Terra de San Veleiro



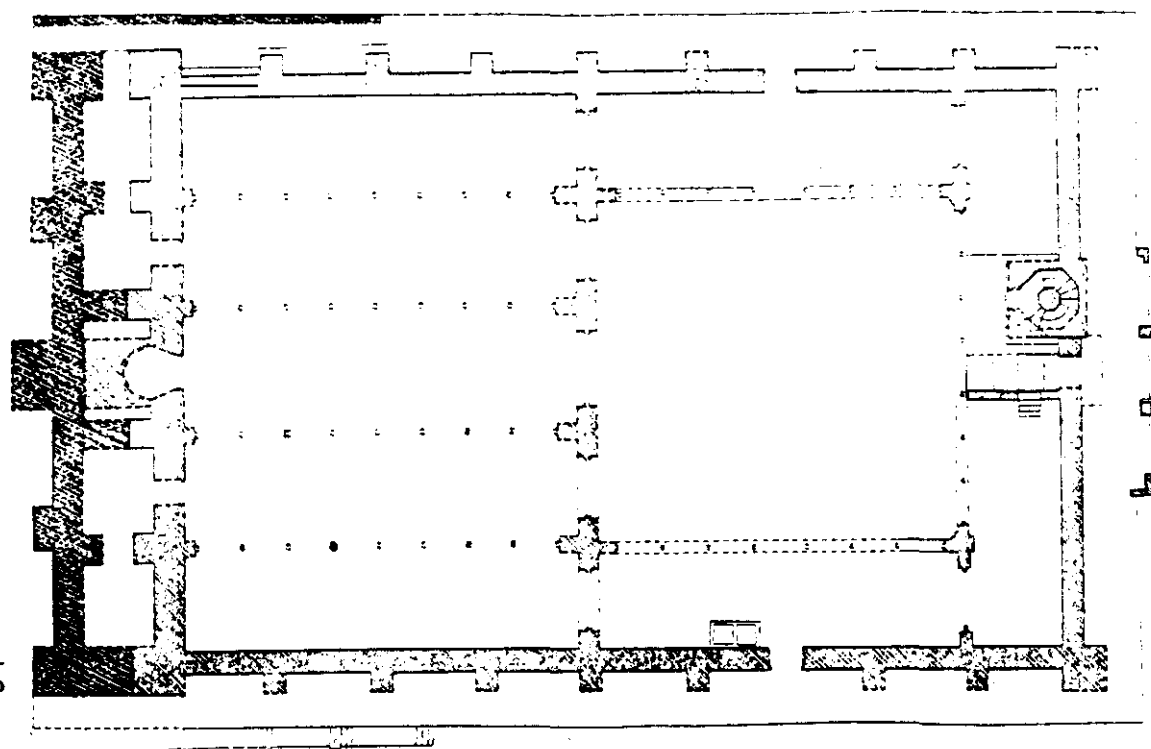
Ciguda de la Roca (Creswell)



Figs. 20a, 20b,
20c y 20d

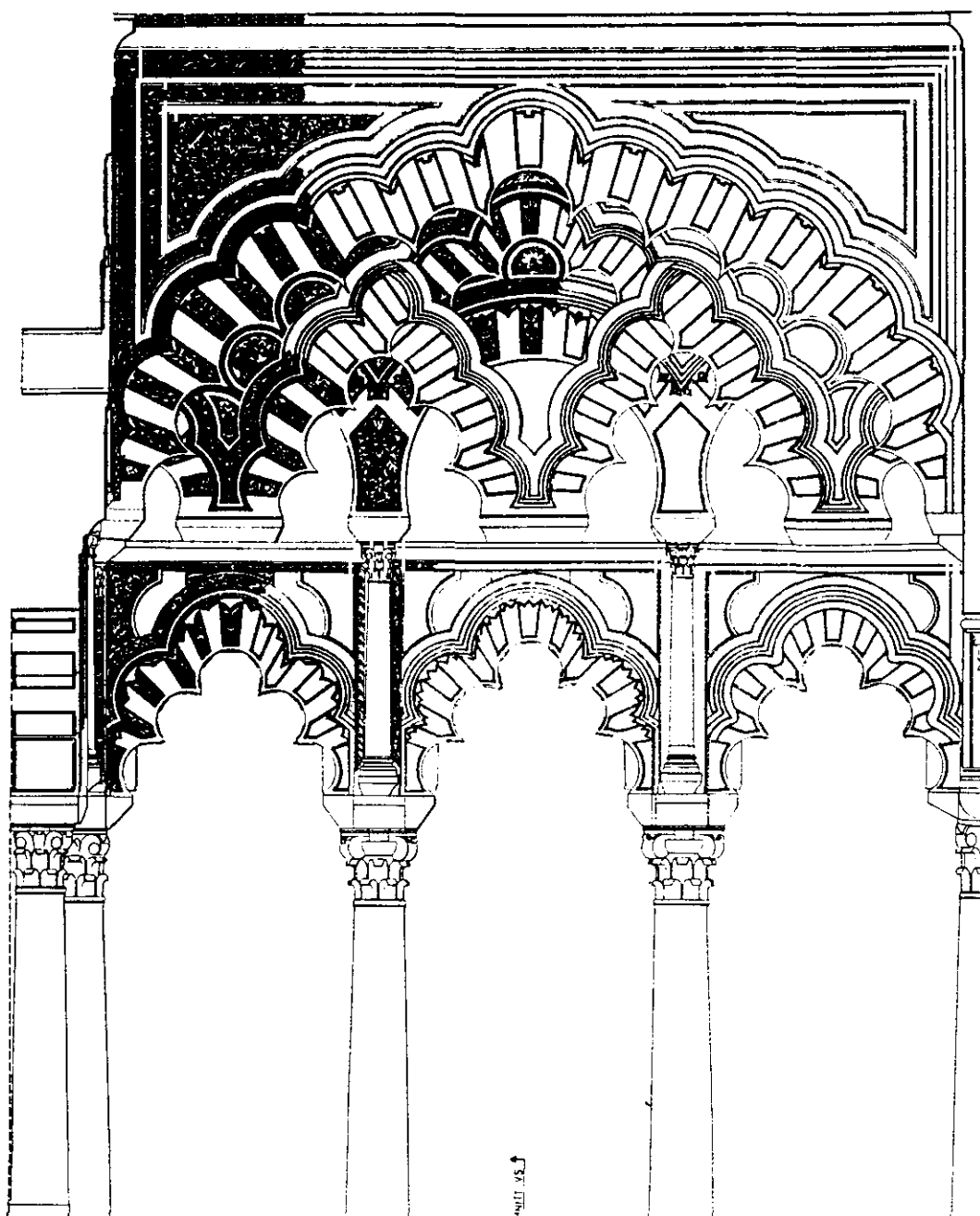


Aljama de Córdoba (Ewert)



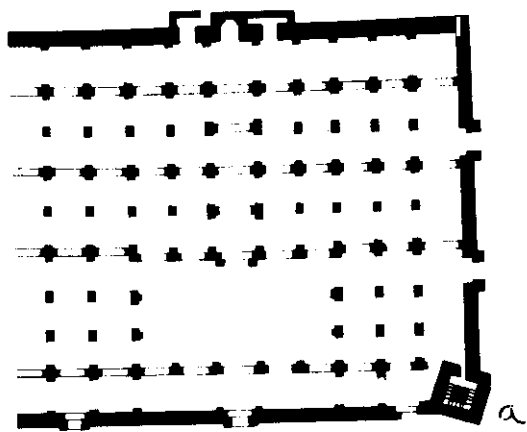
Aljama de
N. S. de la Cruz
(Almagro)

a

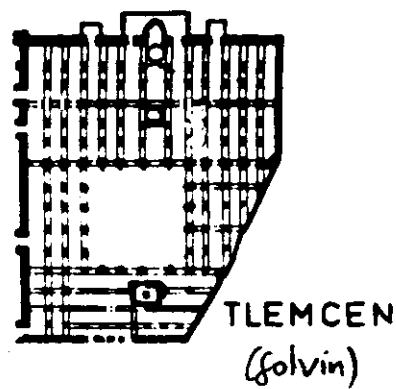


Capilla de
Villaviciosa
de la Aljama
de Córdoba
(Ewert)

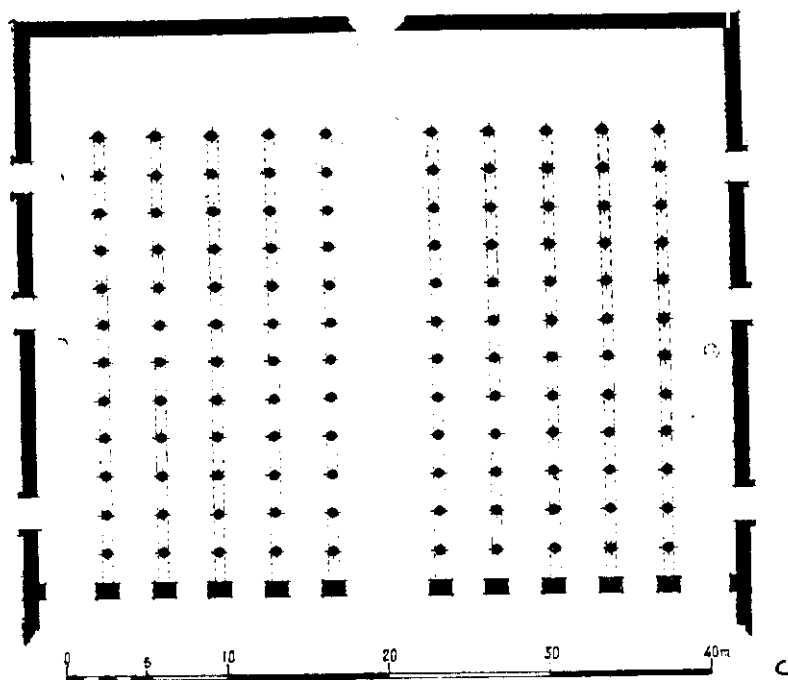
Figs. 22a
y 22b



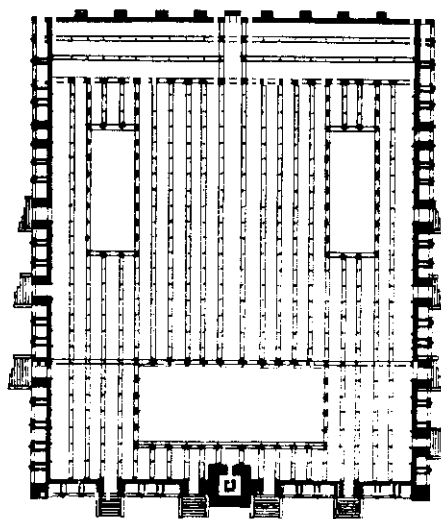
Argel (folvin)



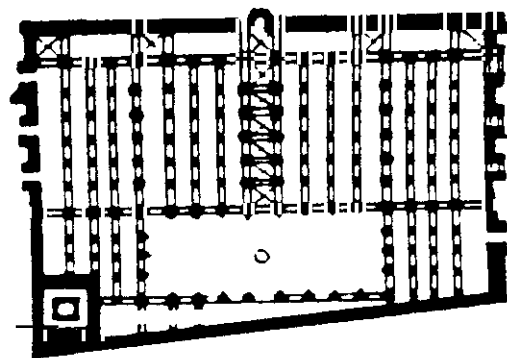
Tlemcen (folvin)



Granada (Torres Balbes)

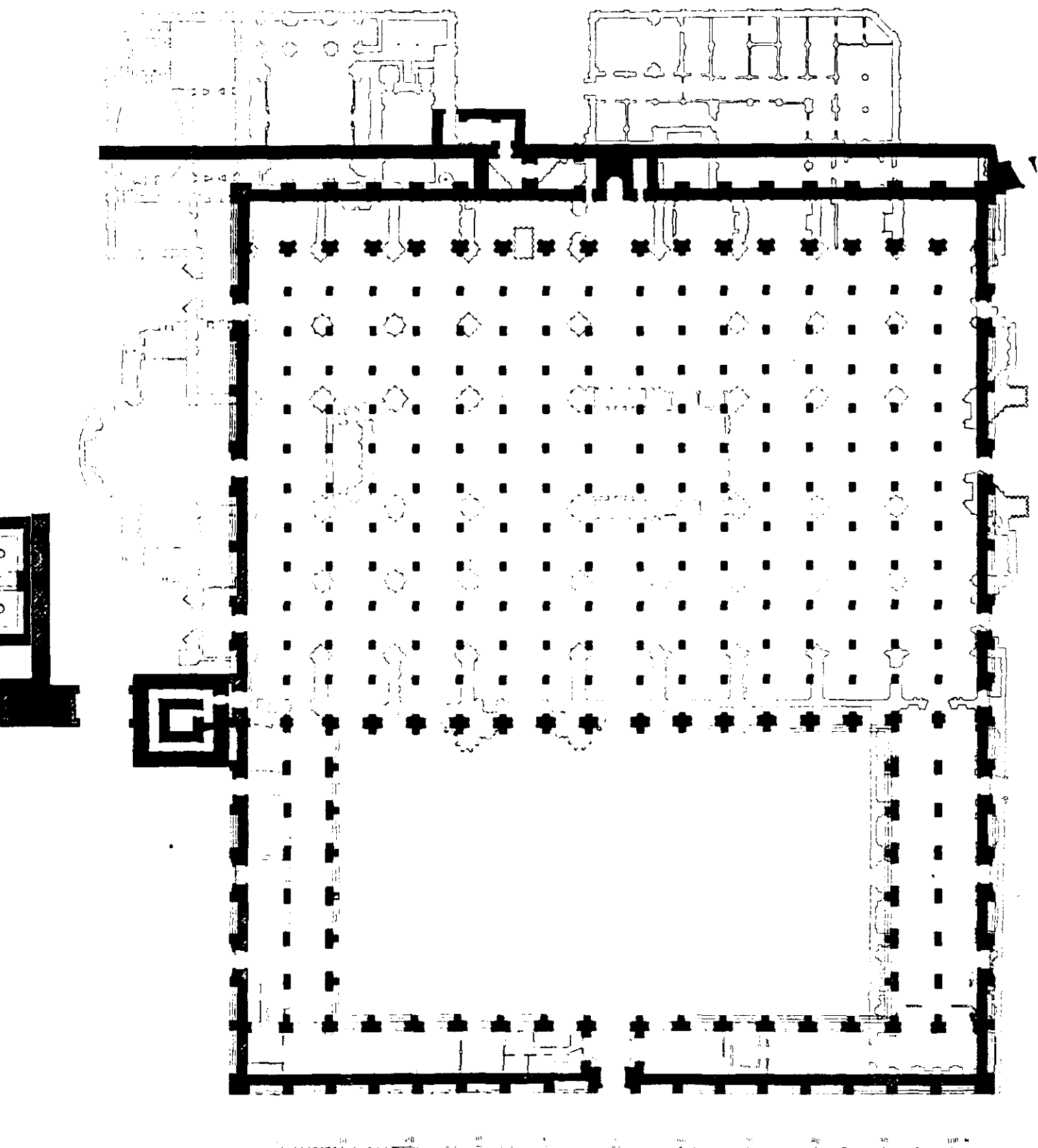


Rabat (folvin)

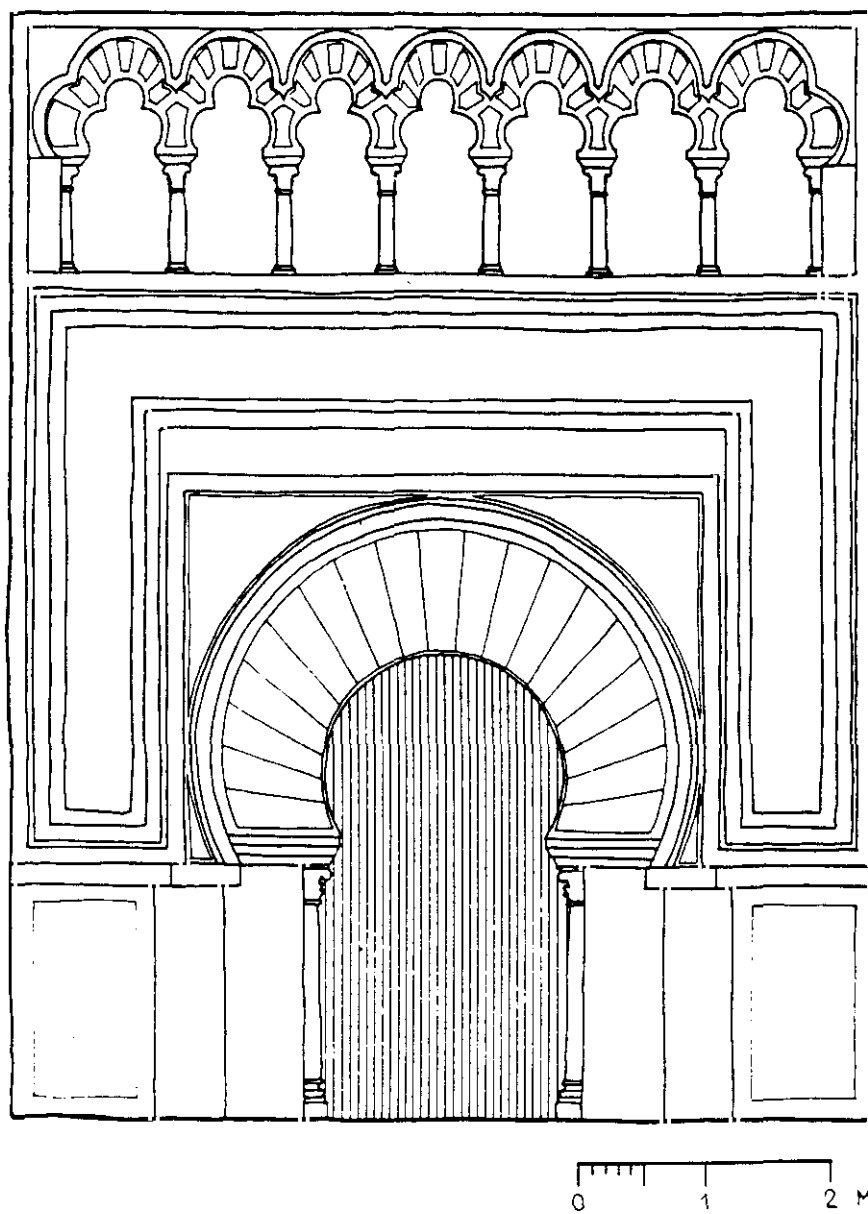


Kutubiyya (folvin)

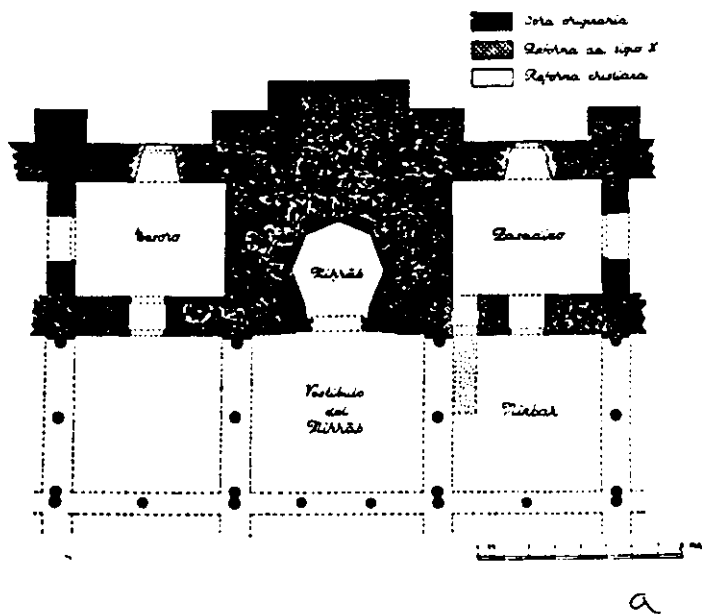
Figs. 23a, 23b,
23c, 23d y 23e



Aljama de Sevilla (WAA)



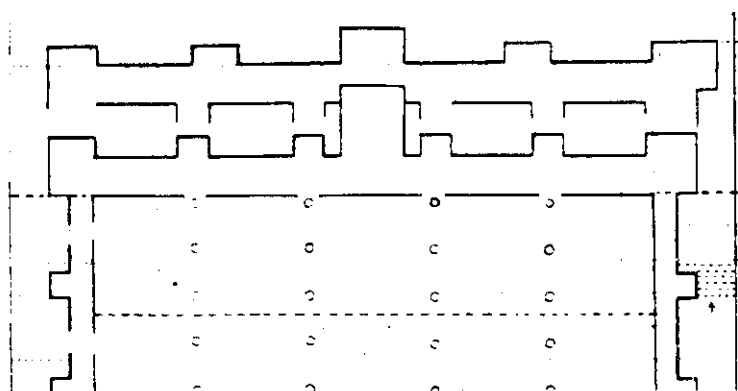
Mihrāb de Córdoba (López Roche)



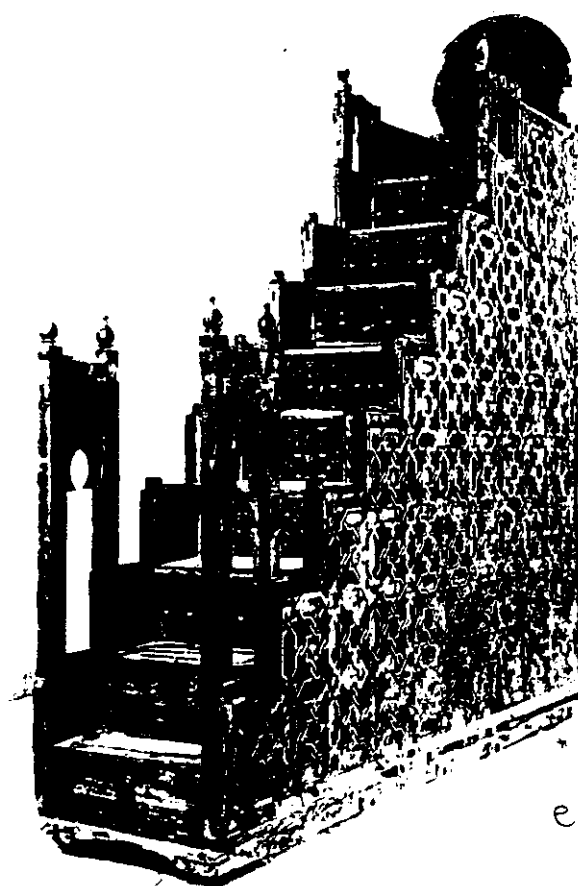
Aljama de Córdoba (F. Hernández)



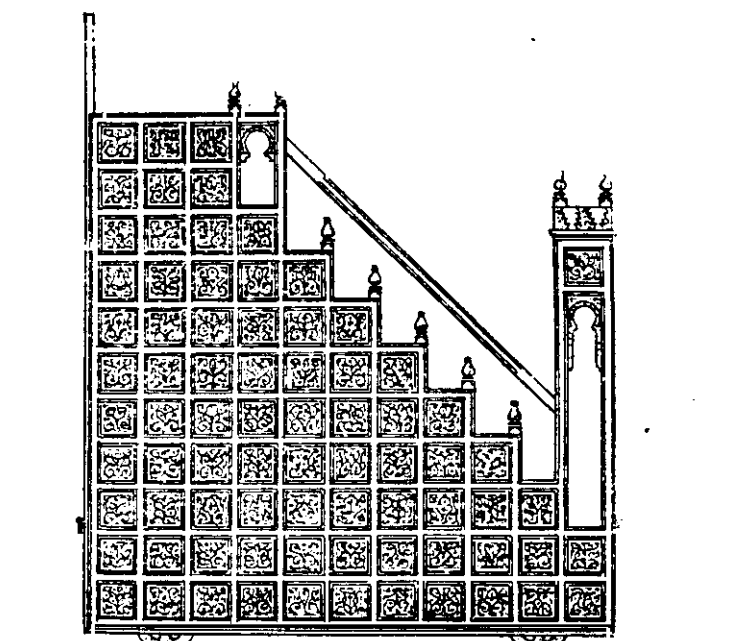
San Miguel de la Escalada (Gómez Moreno)



Aljama de M. al-Zahra (Pavón Maldonado)



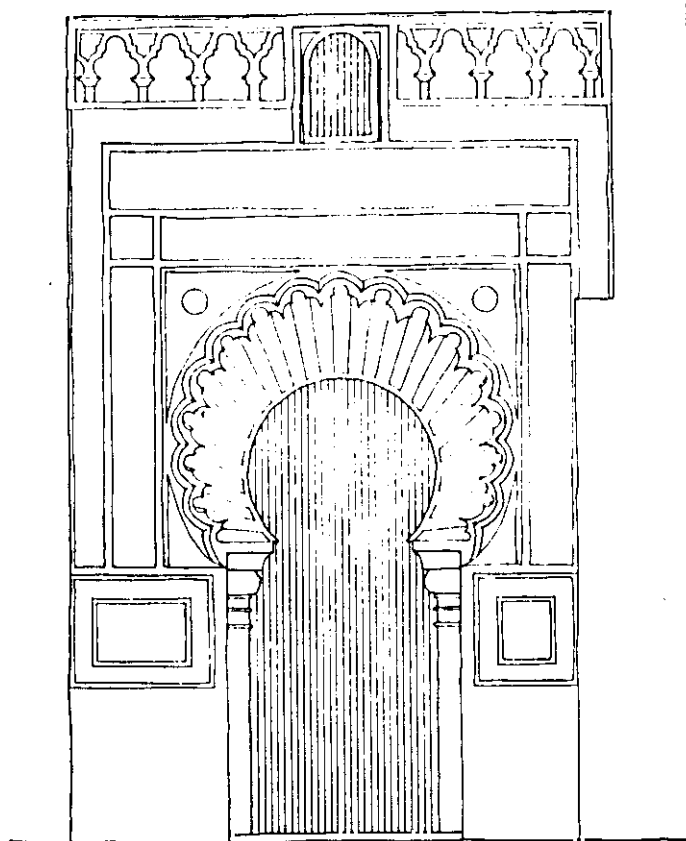
Minbar de la Kutubiyya



Minbar de Córdoba (F. Hernández)

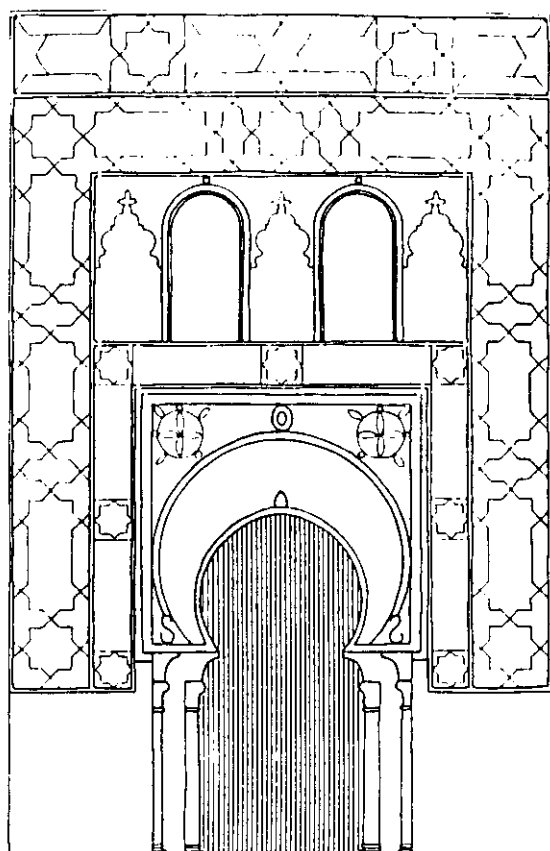
Fig. 26a, 26b,
26c, 26d y 26e

Tremecén (López Reche)



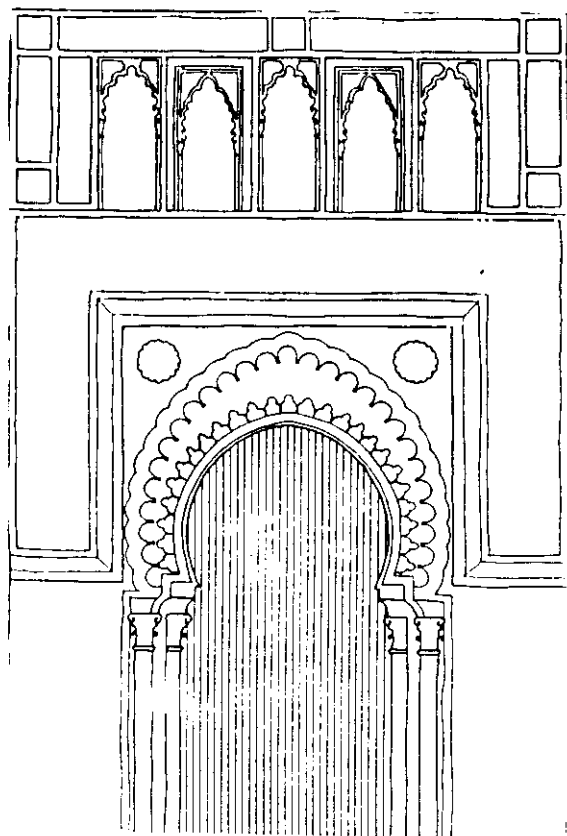
a

Primera Kutubiyga (López Reche)



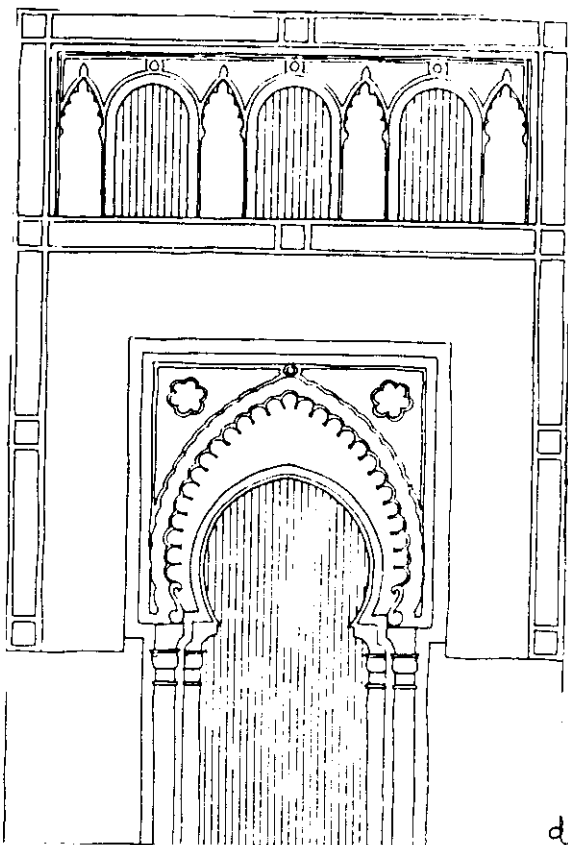
b

Segunda Kutubiyga (López Reche)



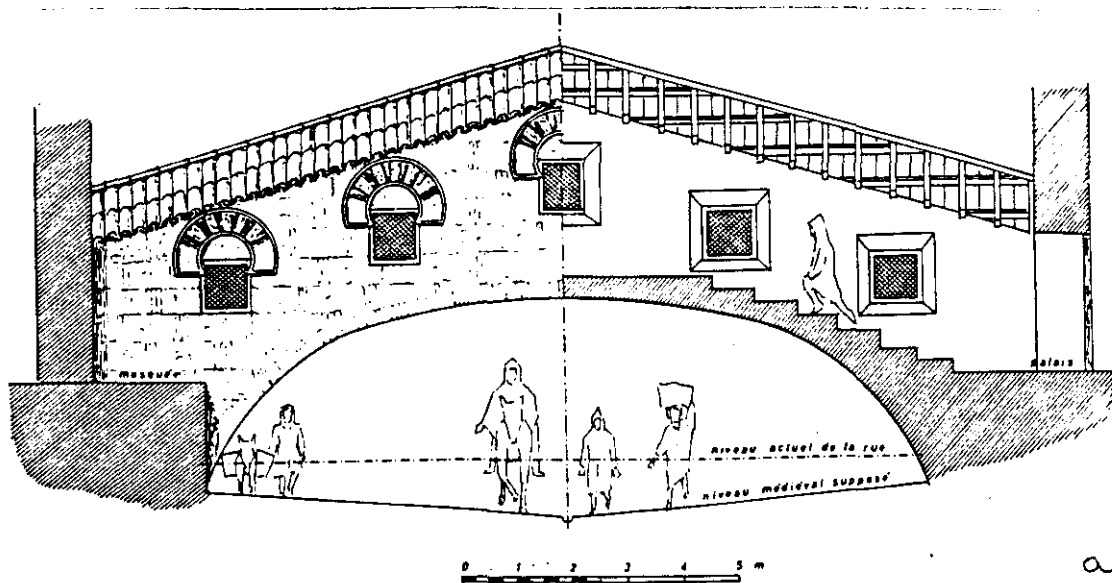
c

Tinnāf (López Reche)

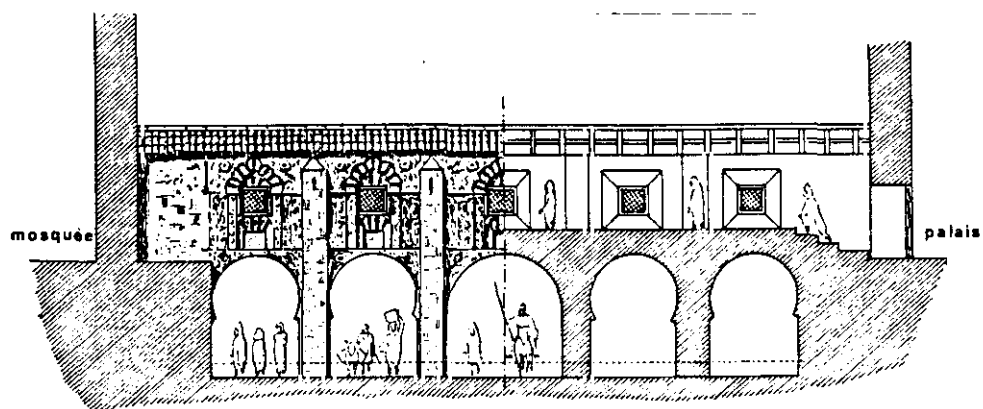


d

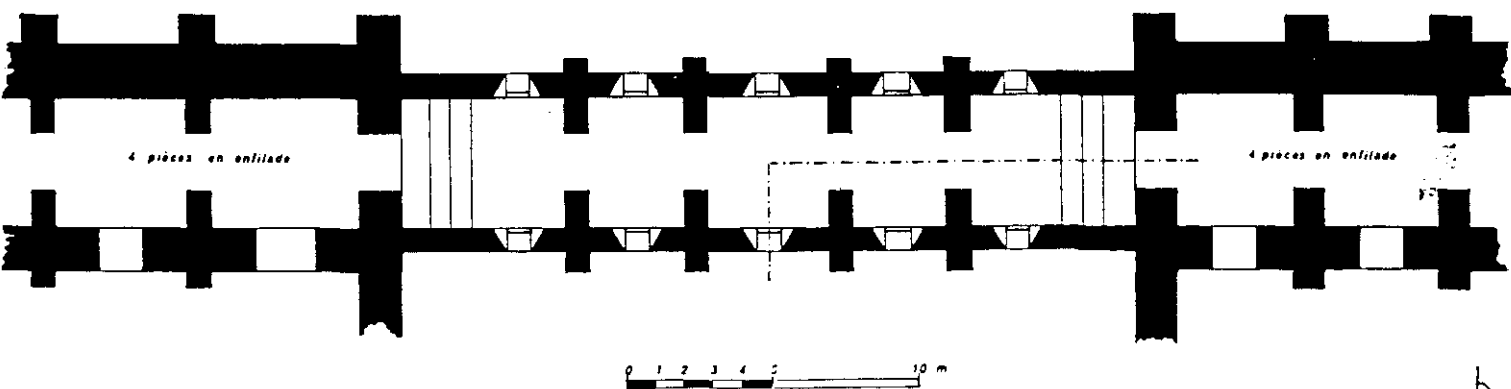
Figs. 27a, 27b, 27c y 27d



Sabat de Abd Allah (folvin)



Sabat de al-Hakam II (folvin)



III) ARQUITECTURA PALATINA.

Desde la aparición del Estado los soberanos han construido magníficos palacios con la intención de manifestar su poder. Los monarcas de la Antigüedad más poderosos erigían ciudades y palacios en una competición de grandeza y ostentación. Cada soberano intentaba demostrar su poder y aumentar su prestigio mediante la construcción de una sede digna de su autoridad. Así, Tell el-Amarna, Jorsabad, Ecbatana, Pasargada, Persépolis, Fīrūzābād o Bišapur fueron ciudades palatinas y emblemas de las diferentes dinastías que las ergieron. Eran grandes complejos provistos de numerosas dependencias, patios, templos y salones de audiencia, que sirvieron de modelo a los palacios imperiales romanos y a los medievales.

Los príncipes islámicos retomaron la tradición palatina de la Antigüedad. Ya°qūbī atribuye al Califa al-Mutawakkil estas palabras tras la construcción de sus palacios en Samarra:

*"Ahora sé que soy un rey porque he construido para mí una ciudad y he vivido en ella"*¹.

Esta frase, poco importa si pronunciada o no verdaderamente por el Califa, revela el carácter absolutamente necesario de la arquitectura palacial para el soberano. Hasta tal punto que el hecho de construir la sede del poder propio era un signo de soberanía. El príncipe islámico lo era porque había construido un palacio desde el cual podía ejercer y manifestar su poder, siempre, como ya explicamos, al servicio de Dios y la fe islámica. Y si no todos los soberanos podían construir ciudades palatinas de la magnitud de Samarra, si estaba al alcance de casi todos ellos levantar palacios más modestos o al menos reformar los ya existentes y legitimar así su poder.

Una anécdota relatada por Ibn Marzūq en referencia al Emir Merinī Abū l-Ḥasan indica la importancia de la arquitectura palatina como manifestación de *"su poderío, la grandeza de su reino, sus altas miras, su elevado poder"*. Según el cronista, el Emir construyó una lujosa residencia en sólo una semana para una ilustre huésped, *"muestra*

¹ Citado por: GRABAR, Oleg, Ceremonial and art at the Umayyad Court, Princeton University, Ph. D., 1955, pág. 305.

ejemplar de su magnificencia"². En el mismo sentido el Califa Almohade Ya^cqūb al-Maṣṣūr hizo visitar a unos embajadores de Ifrīqya su palacio de Marrākuš para que "*contemplasen la opulencia del poder almohade y la grandeza de sus monumentos y edificios*"³. Según al-Jaṭīb, dicho soberano "*se ocupó de lo que se ocupan los reyes, en magnificar sus edificios como el del Huerto Sayyid que está en la orilla del rey de Málaga [...]*"⁴. Así, el palacio almohade en la Madīnat al-Faṭḥ gibraltareña era, según al-Ruṣāfī, símbolo de la firmeza del poder de los Unitarios:

*"¡Casa del Príncipe de los Creyentes [°Abd al-Mu'min]
bien asentada al pie de la ortodoxia,
basada en las columnas de la fuerza y del imperio
y sobre el fundamento
de la pureza y la santidad*"⁵.

Los soberanos andalusíes de todas las épocas, dependiendo de sus posibilidades, también construyeron ciudades palatinas, ciudadelas y palacios de nueva planta, como veremos a continuación. Y asimismo transformaron los edificios que heredaron de sus antecesores en el trono. Las crónicas se encargan de destacar estas actividades arquitectónicas, muchas de ellas sólo conocidas por las fuentes escritas. Pero no sólo la construcción, sino también la utilización de los palacios era considerada como una manifestación de soberanía. Así, según el Dikr bilad al-Andalus, sólo cuando °Abd al-Raḥmān I "*entró en el Alcázar*", tres días después de su triunfal llegada a Córdoba, logró "*el poder completo, la más alta gloria y la sumisión general*"⁶.

En primer lugar analizaré la terminología utilizada por las fuentes históricas y los

² IBN MARZUQ, op. cit., pág. 370.

³ IBN °IDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, op. cit., t. I, pág. 174.

⁴ Ihāta..., texto árabe, 1973-8, op. cit., t. I, pág. 411; reproducido y traducido por: CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 396.

⁵ Op. cit., poema n° 51 en pág. 117.

⁶ Op. cit., pág. 121 de la traducción.

epígrafes de los propios palacios para referirse a ellos. A continuación estudiaré cada uno de los tipos de configuraciones palatinas, desde las ciudades a las almunias, y comprobaremos la significación de los principales edificios erigidos por los soberanos andalusíes.

1) TERMINOLOGÍA.

De gran interés es la terminología empleada por las fuentes árabes para designar a los palacios andalusíes, aunque su estudio plantea algunos problemas. Se aprecia, en primer lugar, que son muy numerosos los términos utilizados y que en muchos casos un mismo edificio es denominado simultáneamente con varios vocablos, de manera que cada realidad es descrita por diversos términos; no se puede atribuir, por lo tanto, un sentido unívoco y preciso a cada palabra. Se puede deducir que cada término hace mención a una función, a una característica del edificio, más que a su sentido global.

Otra dificultad reside en que algunos de estos términos sirven tanto para denominar a todo un complejo arquitectónico como sólo a uno de sus edificios o incluso a una parte de él. Por otra parte, en muchos casos la terminología de las fuentes no diferencia entre ciudades, palacios y fortalezas⁷. Asimismo pienso que los términos pudieron cambiar de significado o al menos de matización a lo largo de la historia de al-Andalus. Existen, por lo tanto, importantes obstáculos para delimitar claramente el significado preciso de cada término. Pero creo de gran interés intentar analizar estos vocablos para obtener alguna información sobre las funciones de cada edificio.

Madīna.

El término más claro, el que menos dificultades plantea, es el de *madīna*, es decir ciudad, entendida como espacio protegido y centro de un territorio desde donde se ejerce el

⁷ DALLIERE-BENELHADJ, V. ha advertido la imposibilidad de utilizar con precisión los términos facilitados por los textos, en: Le "chateaux" en al-Andalus: un problème de terminologie, en Habitats fortifiés et Organisation de l'espace en Méditerranée médiévale, Lyon, 1983, págs. 63-7; también MAZZOLI-GUINTARD, CH., expone las dificultades existentes para interpretar la terminología palatina utilizada en al-Andalus, en: Villes d'al-Andalus, Presses Universitaires de Rennes, 1996, págs. 19-25.

poder político⁸. Se aplica a todos los centros urbanos, incluyendo las ciudades palatinas, como por ejemplo Bagdād, denominada Madīnat al-Salām. En al-Andalus, en su sentido de ciudad palatina, se emplea exclusivamente para Madīnat al-Zahrā', Madīnat al-Zāhira, Madīnat al-Fath, en Gibraltar, y Madīnat al-Ḥamrā', la Alhambra, que son los únicos complejos urbanos hispano-musulmanes mercedores de este nombre. Todas las fuentes conocidas, cuya relación facilitaremos más adelante, utilizan el término de *madīna*, por lo que no vamos a especificar los lugares en los que aparece.

Qaṣr.

Más problemático es el vocablo *qaṣr*, uno de los más utilizados, procedente del latín "castrum" y origen de la palabra española "alcázar". En consonancia con su etimología latina, el término se aplicaba en al-Andalus a los palacios fortificados, desde los pequeños edificios o palacetes de almunia, hasta los grandes conjuntos palatinos, por ejemplo el Alcázar de Córdoba. En algunos casos la palabra *qaṣr* hacía referencia también a una construcción incluída en otra mayor, concretamente al sector áulico de una ciudadela o una ciudad palatina; generalmente este edificio conformaba una unidad autónoma dentro del recinto principal, protegido por el suyo propio, o al menos estaba aislado y bien defendido, por lo que esta acepción no entra en contradicción con la anterior⁹.

En cualquier caso todos los *qaṣr* tenían en común que eran, o bien propiedad del soberano (*mustajlas*), o bien residencia de algún gobernador provincial; es decir, poseían siempre connotaciones áulicas, frente a otras construcciones designadas con otros términos

⁸ Ibíd., págs. 47-8. Sin embargo, como señala Mazzoli-Guintard (en Ibíd., págs. 23-46) *madīna* no es el único término que se utilizaba para designar a las ciudades; véase también: VALLVÉ, Joaquín, La división territorial en la España musulmana, Madrid, 1986, págs. 229-30.

⁹ Sin embargo, BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, y GUICHARD, Pierre (op. cit., pág. 67) definen tanto *qaṣr* como *qaṣaba* exclusivamente como fortalezas urbanas donde se asienta el poder. Véase también: MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Terminología castral en el territorio de Ibn Ḥafsūn, en Actas del I Congreso Internacional de Fortificaciones en al-Andalus (Algeciras, 1996), Ayuntamiento de Algeciras-ICMA, 1997, págs. 33-78 (págs. 53-5).

que no las tenían necesariamente¹⁰. Sin embargo no todos los palacios del soberano se denominaban *qaṣr*, ya que en algunos casos se preferían otras denominaciones que destacaran otros aspectos o funciones del edificio.

La palabra *qaṣr* se utilizó para designar a los palacios de los Emires y Califas Omeyas, al igual que los de los antepasados de Oriente en numerosas obras: *Qaṣr Jarana*, *Qaṣr al-Ḥā'yr*, *Qaṣr Minya*, etc., todos ellos unidades palatinas aisladas y bien fortificadas. Igualmente los °Abbāsīs emplearon este término para referirse a numerosos palacios fortificados, como *Qaṣr al-°Arūs*, *Qaṣr al-°Aṣīq* o *Qaṣr al-Jass*. Durante el periodo Omeya en al-Andalus tanto el centro gubernativo omeya de Córdoba, sus palacios, las áreas oficiales de las ciudades palatinas de °Abd al-Raḥmān III y Almanzor, las almunias cordobesas y los alcázares provinciales fueron denominados en muchas ocasiones *qaṣr*. Es decir, todos los edificios palatinos que contaban con recintos amurallados erigidos y utilizados por el poder Omeya fueron designados con este nombre.

Así, el Alcázar de Córdoba, conjunto palatino de más de una hectárea de extensión y centro del poder omeya en al-Andalus, es denominado *Qaṣr Qurṭuba* (de Córdoba), simplemente al-*Qaṣr*, o *Qaṣr al-Jilāfa* (del Califato) en todas las fuentes¹¹; especialmente el segundo término es muy significativo. Sin embargo, algunos palacios o pabellones del propio

¹⁰ SOUTO, Juan A., Un aspecto concreto de las campañas omeyas contra la Marca Superior de al-Andalus: el campamento de °Abd al-Raḥmān III ante Zaragoza (935-937). Observaciones a propósito de una hipótesis, en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, XXIII, 1987, págs. 333-46 (nota 42 en págs. 343-4).

¹¹ *Ajbār Ma'ymū'a*, op. cit., págs. 109, 150, etc. del texto árabe; AL-RAZI, °Isā Ibn Ahmad, op. cit., passim; Una Crónica anónima de °Abd al-Raḥmān III..., op. cit., págs. 29, 39, 49, 57 y 59 del texto árabe; *Dikr bilad al-Andalus*, op. cit., passim; *Faṭḥ al-Andalus...*, op. cit., págs. 44, 55-7, 63, 67-8, etc.; AL-HIMYARI, op. cit., pág. 156 del texto árabe; IBN ḤAYYAN, op. cit., passim; IBN °IDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, passim; del mismo: *Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième...*, texto árabe, op. cit., págs. 38, 40 y 46; *Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato...*, op. cit., págs. 45, 62 y 168; del mismo: *Al-Bayān...*, Beirut, 1985, op. cit., págs. 77, 300-1, 320, etc.; IBN AL-JATIB, *Al-Iḥāṭa*, texto árabe, ed. 1973-8, op. cit., t. I, págs. 274 y 345; IBN ṢAHIB AL-ṢALA, *Al-Mann bīl-Imāma*, op. cit., págs. 487-9 del texto árabe; AL-MAQQARI, *Nafḥ al-Tib*, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 337, 386, 388, 463-4, 545, etc.

En las crónicas latinas aparece como *palatium*, que puede considerarse sinónimo de *qaṣr*; por ejemplo en: Crónica mozárabe de 754, ed. crítica y traducción de J. E. LÓPEZ PEREIRA, Zaragoza, 1980, pág. 116.

Alcázar poseían igualmente el nombre de *qaṣr*, como *Qaṣr al-Hā'yr* (del Parque) y *Qaṣr al-Surūr* (de la Alegría)¹²; eran tal vez palacetes autónomos de recreo situados entre jardines en el interior del recinto.

Por otra parte se denomina *qaṣr* de los Califas en las crónicas al área de los salones de recepción de *Madīnat al-Zahrā'*, donde se encuentran el Salón Rico y la *Dār al-Wuzarā'*¹³; en otros casos se emplea el término en plural, *quṣūr*, para referirse a los palacios que conforman la terraza superior de la ciudad¹⁴. La utilización de dicho vocablo se justifica de nuevo en función de su carácter como espacio del soberano, aislado, defendido por un recinto y destacado del resto del conjunto. El palacio de Almanzor denominado así¹⁵ era seguramente también el área palatina de su *al-Zāhira* y debía de poseer similares características.

Asimismo se menciona el *qaṣr* de la almunia de la *Ruṣāfa*, en alusión sin duda al edificio o palacio principal de la finca, fortificado y propiedad real¹⁶. Igualmente se utiliza el mismo término para denominar a otras almunias, aunque no queda claro si se refiere al conjunto de palacios y huertas o sólo al edificio principal. Por ejemplo la *Munyat al-Nā'ūra*,

¹² AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 464.

¹³ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, pág. 232; *Dikr bilad al-Andalus*, op. cit., págs. 137-8 y 176 del texto árabe; AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 66-7; citado por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: *La arquitectura...*, op. cit., págs. 85-6; también en la edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 527. Asimismo AL-RAZI, ʿIsā Ibn Ahmad, menciona dicho nombre en varias ocasiones, en: Op. cit.. En algunos casos no queda claro si el término *qaṣr* se refiere exclusivamente al área palatina o a toda la ciudad, por ejemplo en: IBN HAYYAN, op. cit., pág. 22.

¹⁴ AL-HIMYARI, op. cit., pág. 95 del texto árabe. Véase también: LABARTA, Ana, y BARCELÓ, Carmen, *Las fuentes árabes sobre al-Zahrā': estado de la cuestión*, en Cuadernos de *Madīnat al-Zahrā'*, 1, 1987, págs. 93-106 (pág. 95).

¹⁵ *Dikr bilad al-Andalus*, op. cit., pag. 166 del texto árabe; IBN AL-KARDABUS, texto árabe, op. cit., pág. 62; IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, pág. 275; del mismo autor: *Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième...*, texto árabe, op. cit., págs. 37, 44-5, y 47-8.

¹⁶ AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 567.

es denominada *qaṣr* por algunas fuentes¹⁷, al igual que la de Alpontiello, Armilāt y Arḥā Nāṣiḥ, todas ellas en las proximidades de Córdoba¹⁸. En cualquier caso la aplicación del citado término se debe a que eran palacios bien defendidos y utilizados por el soberano cordobés.

Fuera de Córdoba, por ejemplo el palacio administrativo califal de Sevilla era conocido también como Qaṣr Iṣbīliya¹⁹; más tarde al-Ḥimayārī lo denominaría *al-qaṣr al-qadīm* (antiguo) para diferenciarlo del erigido por los °Abbādīs²⁰. Asimismo Ibn Ḥayyān utiliza el término *qaṣr* para referirse al palacio destinado a vivienda de caídes y gobernadores de Toledo que, dice él, se encontraba dentro del recinto del al-Ḥizām toledano²¹. También el centro gubernativo provincial de Palma de Mallorca era denominado *qaṣr*²², al igual que en ocasiones la Alcazaba de Mérida²³. El palacio situado en el centro de Zaragoza recibía igualmente el nombre de *qaṣr*, así como el de *qaṣāba*²⁴; también, como veremos, era denominado *sudda*. Todos los mencionados eran palacios de los representantes del poder Omeya central, pero lo que justifica la aplicación del vocablo referido es su carácter como recintos fortificados.

¹⁷ IBN HAYYAN, op. cit., págs. 41, 190 y 271; AL-RAZI, °Isā Ibn Aḥmad, op. cit., págs. 35 y 215; también en: IBN °IDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. op. cit., t. II, pág. 201.

¹⁸ IBN HAYYAN, op. cit., pág. 346 (Qaṣr al-Buntīl); IBN °IDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième...*, texto árabe, op. cit., págs. 23 y 40-1 (Qaṣr Arḥā Nāṣiḥ) y 55 y 72 (Qaṣr Armilāt).

¹⁹ *Fath al-Andalus...*, op. cit., pág. 20; IBN HAYYAN, op. cit., págs. 69-70.

²⁰ SALEM, °Abd al-°Azīz, *Los palacios °abbādīs de Sevilla*, en *Andalucía Islámica*, IV-V, 1983-6, págs. 145-59 (pág. 151).

²¹ Op. cit., pág. 240. Otros autores utilizan el mismo término: *Dikr bilad al-Andalus*, op. cit., pag. 110 del texto árabe; IBN °IDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, págs. 69 y 85; AL-MAQQARI, *Nafḥ al-Ṭīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 529.

²² BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, y GUICHARD, Pierre, op. cit., pág. 54.

²³ *Dikr bilad al-Andalus*, op. cit., pag. 77 del texto árabe; AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 177.

²⁴ IBN °IDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième...*, texto árabe, op. cit., págs. 178-80.

Es interesante señalar, asimismo, que el citado término era también empleado en otros ámbitos del Islam para designar a los palacios de las dinastías contemporáneas a los Omeyas. Por ejemplo, todos los edificios palatinos de la capital de los aglabíes, Raqqāda, se llamaban *qaṣr*, con el Qaṣr al-Faṭḥ a la cabeza. Asimismo en la Qal'a de los Banū Ḥammād las fuentes mencionan el Qaṣr al-Jilāfa, el Qaṣr al-Mulk y el Qaṣr al-Manar²⁵. Igualmente cada uno de los pabellones o edificios del Gran Palacio fātimí de El Cairo eran denominados *qaṣr*²⁶.

En cuanto al periodo de las taifas, debemos señalar que los régulos no dudaron en emplear este término de tradición califal para sus palacios, de forma que mediante su utilización realizaban un acto de soberanía y afirmación de su poder. Así, la Aljafería se llamaba Qaṣr al-Surūr o Dār al-Surūr (de la Alegría)²⁷. Asimismo las sedes de los soberanos de las taifas de Valencia y Granada se llamaban también *qaṣr*²⁸, al igual que las de los régulos de Morón y Silves²⁹.

Por otra parte el Qaṣr al-Mubārak (Bendito) era la sede principal de la dinastía

²⁵ IBN AL-JATIB, Kitāb a'māl al-a'lām. Parte tercera. Historia medieval islámica del Norte de África y Sicilia, edición y traducción de R. Castrillo, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1983 (1ª ed. 1958).

²⁶ CANARD, M., op. cit., págs. 358-9; CRESWELL, K. A. C., The Muslim architecture of Egypt, op. cit., t. I, pág. 33.

²⁷ Por ejemplo, en: AL-QALQAŠANDI, op. cit., texto árabe, pág. 232. Véanse sobre esta cuestión las palabras de Salvador BARBERÁ, en: AL-ŶAZZAR, Abū Bakr, op. cit., págs. 250-4.

²⁸ IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième..., texto árabe, op. cit., págs. 163 y 265; ʿABD ALLAH, Mudakkirāt..., texto árabe, op. cit., pág. 155. En esta última obra (pág. 54) se denomina *qaṣr* a otro palacio granadino, pero no queda claro si se trata del palacio de los Ziríes en el Albayzín, o bien del palacio de sus visires judíos, los Banū Nagrila. Por otra parte, IBN ʿIDARI e IBN AL-JATIB emplea la denominación Qaṣr Bādis para referirse, en este caso sin ningún tipo de dudas, a la sede de los Ziríes, en: Al-Bayān..., Beirut, 1985, op. cit., págs. 42 y 343 y Al-Iḥāta..., texto árabe, 1973-8, op. cit., t. I, pág. 347; el mismo nombre aparece en: AL-MAQQARI, Nafḥ a-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. VI, pág. 476. También se denomina *qaṣr* al palacio valenciano en Fragments d'une chronique des mulūk al-tawā'if, apéndice de: IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième..., texto árabe, op. cit., págs. 305 y 307.

²⁹ Según: *Ibíd.*, págs. 295 y 298.

°Abbādī en Sevilla, en numerosas ocasiones denominado simplemente *qaṣr*³⁰; el Qaṣr al-Zāhī y el Qaṣr al-Wāhīd eran palacios al parecer anexos a él y el Qaṣr al-Zāhir (Brillante), también llamado *hiṣn*, era un palacio de recreo situado extramuros³¹. Asimismo en la *Qalā'id* se cita un Qaṣr al-Buṣṭān (del Jardín) en el interior del Alcázar de Córdoba ocupado por al-Mu°tamīd cuando conquistó la antigua sede de los Omeyas³². El propio régulo de Sevilla denomina *qaṣr* al palacio de Silves en el que pasó su juventud y utiliza la misma palabra para designar al imaginario palacio de los Banū °Ammār en la cruel sátira dedicada a su visir³³.

En Toledo los Dī-l-Nūn erigieron el Qaṣr al-Mukarram (el Venerado) en el viejo recinto del Alficén³⁴. Por otro lado, al menos en algunos casos la Alcazaba de Almería aparece como *qaṣr*³⁵, aunque seguramente dicho término sólo se refiere al área palatina, que conformaba una entidad autónoma dentro del complejo. En este sentido también el sector áulico o palatino del conjunto de la Alcazaba de Málaga es denominado *qaṣr* en un texto de Ibn al-Jatīb³⁶ e igualmente en el *Bayān*³⁷; nuevamente confirmamos el sentido de esta palabra como centro del poder, como palacio propiamente dicho, que estaría además encerrado en un recinto propio.

³⁰ Ibíd., págs. 205-6, 244 y 247. También en el apéndice de la misma obra: *Fragments d'une chronique des mulūk al-ṭawā'if*, págs. 313-5.

³¹ SALEM, °Abd al-°Azīz, *Los palacios...*, op. cit., pág. 150.

³² Citado por: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 134.

³³ AL-MU°TAMID IBN °ABBAD, op. cit., págs. 74 y 84-6 respectivamente.

³⁴ IBN BASSAM, *Al-Dajīra fī mahāsib ahl al-ḡazā'ira*, texto árabe, edición de I. °Abbās, Beirut, 1979, 8 tomos, t. VII, págs. 128-37, 143-4 y 147-8.

³⁵ Concretamente en un poema de Ibn Darrāy dedicado a Jayrān, citado por: IBN BASSAM, *Al-Dajīra...*, Beirut, op. cit., t. I, pág. 94; traducido por PÉRÈS, Henri, en: Op. cit., pág. 147; también por GIBERT, Soledad, en: Op. cit., págs. 36-7. Asimismo el mismo término aparece en otro poema de Ibn Ḥadīd dedicado al alcázar de al-Mu°taṣīm citado por IBN SA°ID AL-MAGRIBI en: *Al-Mugrib...*, op. cit., t. II, pág. 144; ha sido traducido por GIBERT, Soledad en: Op. cit., págs. 96-7.

³⁶ *Histoire...*, op. cit., pág. 255.

³⁷ IBN °IDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième...*, texto árabe, op. cit., pág. 216.

Por otra parte, el Qaṣr al-Ḥayār, también llamado *dār* o *sūr al-Ḥayār* (de Piedra) era la sede del poder almorávide en Marrākuš, palacio fortificado en el centro de la ciudad³⁸. Los régulos de las taifas post-almorávides también emplaron el término, en concreto en el Qaṣr Nāṣir o Qaṣr al-Kabīr³⁹, palacio de la Alcazaba de la Murcia de Ibn Mardaniš, y el Qaṣr Ibn Saʿd, seguramente el nombre original del Castillejo de Montegudo⁴⁰. Eran, por tanto, dos edificios con funciones diferentes, pero ambos fortificados y propiedad del soberano, lo que justifica su mismo calificativo.

Los Almohades también utilizaron la palabra *qaṣr*, si bien no para su sede central en Marrākuš aunque sí para el palacio de su segunda capital en al-Andalus, el Alcázar de Sevilla, al que también denominaban *qaṣaba*. En concreto parece que *qaṣr* se limitaba a designar al área palatina del conjunto sevillano⁴¹, que al menos en un caso recibe el nombre de Qaṣr al-Kabīr⁴². Ibn Ṣāḥīb al-Sāla utiliza el mismo término, si bien en plural, *quṣūr*, para denominar a una finca de placer situada en las proximidades de la misma ciudad, la Buḥayra⁴³. Asimismo, el palacio de ʿAbd al-Muʿmin en Gibraltar se denominaba *qaṣr*, al igual que los de sus hijos en la misma ciudad⁴⁴, así como el del gobernador almohade de

³⁸ ALLAIN, Ch., y DEVERDUN G., Les Portes Anciennes de Marrakech, en Hespéris, XLIV, 1957, págs. 85-126 (pág. 87).

³⁹ Según Ibn al-Abbār, citado por: BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, y GUICHARD, Pierre, op. cit., pág. 67, nota 86; el mismo autor denomina también *qaṣr* al palacio mardaniši de Valencia. Véase también: NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Alcázar (al-Qaṣr al-Kabīr) de Murcia, en Anales de Prehistoria y Arqueología, VII-VIII, 1991-2, págs. 219-30 (pág. 228).

⁴⁰ Julio Navarro y Pedro Jiménez identifican con el Castillejo el Qaṣr Ibn Saʿd, cuyo nombre aparece en un poema de al-Qartāʾannī, citado por: NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Castillejo de Montegudo: Qaṣr Ibn Saʿd, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de Julio NAVARRO, Madrid, 1995, págs. 63-103 (pág. 71).

⁴¹ Véase: IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 232:

"Se sentó el Amīr al-Muʿminīn [Abū Yaʿqūb] [...] para la sesión afortunada de felicitación en su alcázar, dentro de la alcazaba de Sevilla".

⁴² IBN ʿIDARI, Al-Bayān..., Beirut, 1985, op. cit., pág. 215.

⁴³ IBN ṢAHIB AL-SALA, texto árabe, op. cit., pág. 464.

⁴⁴ AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 121 del texto árabe.

Córdoba, Abū Yahyà⁴⁵. También tenían ese nombre, por ejemplo, dos almunias granadinas, o mejor dicho sus edificios principales: el Qaṣr al-Naʿyḍ⁴⁶, y el Qaṣr al-Sayyid, futuro Alcázar Genil⁴⁷. En Málaga otro palacio de placer situado entre huertas, obra del entonces señor de la ciudad y luego Califa al-Ma'mūn, era conocido con idéntico nombre, aunque también aparece en las fuentes como *munya*⁴⁸. Sin duda su carácter de edificios fortificados y de propiedad y uso califal determinaba la utilización del término *qaṣr* para estos palacios de recreo, el mismo que se emplea para denominar al área palatina central del dominio almohade en al-Andalus, el Alcázar sevillano.

Tras la caída de los Almohades, los Hūdīes construyeron el Qaṣr al-Ṣagīr (Pequeño) de Murcia, palacio urbano en la misma ciudad⁴⁹. Fue levantado sobre las ruinas de otro palacio anterior obra de Ibn Mardaniš y hoy forma parte del Convento de Santa Clara la Real. Su nombre se complementa con el del alcázar principal de la ciudad, conocido como al-Qaṣr al-Kabīr (Grande)⁵⁰.

Con respecto a los últimos siglos de al-Andalus, varios palacios nazaríes eran designados como *qaṣr*. Uno de ellos es el citado Alcázar Genil, que siguió siendo empleado por los Sultanes Nazaríes como mansión rural de recreo, al igual que el Qaṣr al-Naʿyḍ,

⁴⁵ IBN ʿIDARĪ, Al-Bayān..., Beirut, 1985, op. cit., pág. 205.

⁴⁶ IBN SIMAK, op. cit., pág. 191.

⁴⁷ IBN AL-JATĪB, Iḥāṭa..., t. I, págs. 119, 127, 316 y 523; IBN SIMAK, op. cit., pág. 196.

⁴⁸ Por ejemplo, Ibn Simāk, Ibn al-Jatīb o Yūsuf III lo mencionan con el nombre de Qaṣr al-Sayyid en sendos textos reproducidos y traducidos por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 395, 397 y 398 respectivamente. Véase también, de los mismos: La arquitectura residencial..., op. cit., págs. 160-1. Creo que, nuevamente, el término *qaṣr* hace referencia al palacete y *munya* a la finca.

⁴⁹ Su nombre es conocido sólo a través de fuentes cristianas de la segunda mitad del siglo XIII, que lo denominan "Alcacer Ceguir", indudablemente corrupción de Qaṣr al-Ṣagīr. Véase: NAVARRO, Julio, Un palacio protonazarí en la Murcia del siglo XIII: Al Qaṣr al-Ṣagīr, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de Julio NAVARRO, Madrid, 1995, págs. 177-205 (págs. 177 y 179 y notas 1 y 6).

⁵⁰ Véase: NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Alcázar (al-Qaṣr al-Kabīr)..., op. cit.

también en Granada. A Muḥammad V se atribuye la construcción de otro palacio en Málaga, que aparece con el nombre de Qaṣr al-Muḥḍat (Nuevo) en un verso de Ibn Zamrak⁵¹.

Por otra parte, el área oficial de la ciudad palatina de Madīnat al-Faṭḥ (Gibraltar) era conocida con el mismo nombre, al menos en época meriní⁵², como las de otras ciudades palatinas andalusíes más antiguas. También los textos se refieren a los palacios donde residen los Sultanes en la Alhambra como *qaṣūr*⁵³. Asimismo en una inscripción del pórtico del pabellón septentrional del Patio de la Acequia figura el término *qaṣr* para referirse al Generalife⁵⁴, palacio aislado y con defensas propias y propiedad de los Nazaríes.

Sudda.

También problemático es el término *sudda*, hispanizado como "zuda" o "azuda". El origen de la palabra es muy confuso, según los filólogos, aunque parece ser el nombre de la presa hidráulica del Guadalquivir que daba nombre a la puerta principal del Alcázar de Córdoba, Bāb al-Sudda. Al parecer, las dependencias administrativas del Alcázar recibieron por extensión el mismo nombre de *Sudda*⁵⁵.

A imitación del complejo cordobés el término fue aplicado a todo edificio gubernativo, administrativo, con carácter de residencia fortificada⁵⁶, especialmente en las

⁵¹ Citado y traducido por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 406.

⁵² IBN SIMAK, op. cit., pág. 185. De manera análoga, el área palatina de la capital de los Meriníes, Fās al-Ŷadīd, era llamada *qaṣr*, según: AL-ʿUMARĪ, Ibn Faḍl Allāh, op. cit., t. I, págs. 139-40.

⁵³ Nubḍat al-ʿaṣr, op. cit., texto árabe, pág. 42; AL-QALQAŠANDĪ, op. cit., texto árabe, págs. 262 y 271.

⁵⁴ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit., poema 28, págs. 148-50. Véase también: CABANELAS, Darío, y FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio, Inscripciones poéticas del Generalife, op. cit., págs. 17-8.

⁵⁵ VIGUERA, M^a Jesús, El Islam en Aragón, Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza, 1995, pág. 37.

⁵⁶ TORRES BALBÁS, L., Bāb al-Sudda y las zudas de la España oriental, en *Al-Andalus*, XVII, 1952, págs. 165-75 (pág. 170). EWERT, Christian, define "zuda" como residencia de un señor o un príncipe, en: Hallazgos islámicos en Balaguer y en la Aljafería de Zaragoza, Madrid, 1979, pág. 14.

ciudades orientales de la Península. Se llamaba así a la sede del gobernador Omeya de Zaragoza, situado junto al lienzo occidental de la muralla urbana⁵⁷ y ya mencionado. Huesca contaba también con su zuda en lo más alto de la ciudad, e idéntica disposición tenía la de Lérida, ya que se asentaba en el lugar actualmente ocupado por la Seo, al igual que la de Tortosa, luego sustituida por el Castillo de San Juan⁵⁸. Asimismo otro palacio de los Banū Hūd en la ciudad fronteriza de Balaguer aparece como "zuda" en las fuentes cristianas⁵⁹. Otras ciudades como Cuenca, Calatayud, Egea, Tarazona, Barbastro o Palma de Mallorca, poseían también zudas⁶⁰. E igualmente la Alcazaba de Almería era denominada *subda*, al menos según fuentes genovesas de la época de la conquista cristiana de la ciudad⁶¹.

Qaṣaba.

Otro término muy utilizado en al-Andalus era *qaṣaba*, que en el Magrib solía aparecer bajo la forma dialectal *qaṣba*. Su evolución en castellano ha dado origen a la palabra "alcazaba" y en portugués a "alcaçova". Se suele traducir como "ciudadela" y se puede definir como recinto fortificado situado en la parte más alta de una ciudad o en uno de sus extremos. Incluía la residencia de una autoridad y era centro administrativo, especialmente a partir de la época de las taifas, y estaba dotada siempre de una guarnición militar⁶². Como hemos visto, el área palatina u oficial dentro de la alcazaba generalmente se denominaba *qaṣr*, al menos si dicho sector poseía una autonomía propia.

Igualmente la palabra *qaṣaba* podía utilizarse para denominar a la residencia rural de

⁵⁷ TORRES BALBÁS, L., Bāb al-Sudda..., op. cit., pág. 173. Como señala MAZZOLI-GUINTARD, Ch., es probable que durante el periodo de las taifas la *Sudda* perdiera su función de centro político en favor de la Aljafería; en: Op. cit., pág. 102 y nota 41.

⁵⁸ TORRES BALBÁS, L., Bāb al-Sudda..., op. cit., págs. 173 y 175.

⁵⁹ EWERT, Christian, Hallazgos islámicos..., op. cit., nota 26 en pág. 9.

⁶⁰ *Ibíd.*, op. cit., págs. 171-5.

⁶¹ CARA BARRIONUEVO, L., Almería islámica..., op. cit., pág. 193.

⁶² MIQUEL, A., Kasaba. I. General, en Encyclopaedia of Islam, new edition, Leiden, E. J. Brill, 1979-?, t. IV, págs. 684-5 (pág. 684); MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Terminología..., op. cit., pág. 53.

un personaje importante con una guarnición militar, o a un simple castillo fortificado, sobre todo en el Magrib durante el periodo almohade⁶³.

Por otra parte, el término *qaṣaba* en las fuentes de al-Andalus era también utilizado frecuentemente como sinónimo de *madīna*⁶⁴. Por ejemplo Ibn Baṣkuwāl denomina Qaṣaba Qurtuba a toda la ciudad⁶⁵, aunque en algunos casos el término se utiliza sólo para el Alcázar⁶⁶. Asimismo la Granada primitiva situada en el Albayzín, pasó de llamarse *hiṣn* o *maʿqil* en el siglo X a denominarse Qaṣaba Garnāta, como sinónimo de ciudad, en época zirí; más tarde sería conocida como Qaṣaba al-Qadīma (Antigua) o al-Bayāzīn, para diferenciarse de la Qaṣaba al-Ḥamrā' o Alhambra⁶⁷. Otras ciudades como Denia, Alicante, Orihuela o Játiva aparecen también como *qaṣaba* en las fuentes árabes⁶⁸ y Málaga es denominada así

⁶³ MIQUEL, A., op. cit., págs. 684-5.

⁶⁴ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit. pág. 355; VALLVÉ, Joaquín, La división territorial en la España musulmana, Madrid, 1986, pág. 231.

⁶⁵ Citado por: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 355-6.

⁶⁶ Dikr bilad al-Andalus, op. cit., pag. 110 del texto árabe.

⁶⁷ SECO DE LUCENA, L., El barrio del Cenete, las Alcazabas y las Mezquitas de Granada, en Cuadernos de la Alhambra, II, 1966, págs. 43-51 (págs. 46-7); del mismo autor: La Granada nazarí del siglo XV, Patronato de la Alhambra, 1975, págs. 108 y 123-4. Por ejemplo, ʿABD ALLAH denomina *qaṣaba* a Granada en su: Mudakkirāt..., texto árabe, op. cit., pág. 54. Asimismo AL-ḤIMYARĪ señala que Ḥabbūs construyó la Qaṣaba Garnāta, en: Op. cit., pág. 23 del texto árabe. El mismo término es empleado por otras fuentes: AL-ʿUMARĪ, Ibn Faḍl Allāh, op. cit. t. I, pág. 228; IBN ʿIDARĪ, Al-Bayān..., Beirut, 1985, op. cit., págs. 75-7. IBN ṢAḤĪB AL-SALĀ, por su parte, utiliza ambas denominaciones, Qaṣaba al-Qadīma y Qaṣaba al-Ḥamrā', en: Op. cit., texto árabe, págs. 201, 287, 288-90, etc., y 188-91, 193 y 195 respectivamente. IBN AL-JATĪB también emplea los dos términos, en: Al-Iḥāta, texto árabe, ed. 1973-8, op. cit., t. I, págs. 387 y 482 y 24, respectivamente. E igualmente lo hace AL-QALQAŠANDĪ, en: Op. cit., texto árabe, págs. 215 y 216 y 271 respectivamente. También aparecen ambos términos en el Nubḍat al-ʿaṣr, op. cit., texto árabe, págs. 16 y 23 y 10 respectivamente. AL-ZUHRI, sin embargo, utiliza los términos *qaṣaba kabīra* (grande) para la *qadīma* y *sagīra* (pequeña) para la Alhambra, en: FERNÁNDEZ-CAPEL BAÑOS, B., op. cit., pág. 123.

⁶⁸ BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, GUICHARD, Pierre, op. cit., nota 85 en pág. 67. Sin embargo, AL-ḤIMYARĪ utiliza la palabra *madīna* para referirse a Alicante y *qaṣaba* para denominar a su ciudadela, en: Op. cit., pág. 170 del texto árabe.

en época califal⁶⁹. Por su parte, Ibn Gālib lo aplica a Toledo, Mérida, Zaragoza, Sevilla y Córdoba⁷⁰.

La denominación *qaṣaba* para las ciudadelas no se generalizó en al-Andalus hasta el periodo de las taifas, aunque por ejemplo la sede provincial de Tortosa aparece ya en algunos textos de época omeya como *qaṣaba*, al igual que la de Mérida⁷¹ o la de Beja⁷². Asimismo el palacio provincial de Zaragoza recibía el nombre de *qaṣaba*, como ya dijimos, además de *sudda*, y *qaṣr*. También la alcazaba erigida por ʿAbd al-Raḥmān III en Bobastro en el lugar donde se hallaba anteriormente la sede del rebelde ʿUmar b. Ḥafṣūn recibía el nombre de *Qaṣāba Bubaṣṭar*⁷³. Por otra parte, el régulo granadino ʿAbd Allāh, en referencia a Badajoz, no sabemos si a la ciudad o a la alcazaba emplea el mismo término⁷⁴, al igual que Ibn Ḥayyān, que se refiere en este caso claramente sólo a la alcazaba⁷⁵.

Las ciudadelas de los régulos del siglo XI suelen estar situadas en un extremo de la ciudad y poseen una fortificación propia, independiente del núcleo urbano, aunque conectada con la cerca de éste. Están ubicadas en sitios estratégicos, generalmente en alto, y poseen defensas más poderosas que las de la medina. La Alcazaba de Almería⁷⁶, que también era

⁶⁹ IBN HAYYAN, op. cit., págs. 60 y 162.

⁷⁰ VALLVÉ, Joaquín, op. cit., pág. 231.

⁷¹ AL-ḤIMYARI, op. cit., págs. 124 y 176 del texto árabe.

⁷² IBN HAYYAN, op. cit., pág. 188.

⁷³ *Ibíd.*, pág. 168. Véase también: MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Un espacio de frontera. Fortalezas medievales de los Valles del Guadalteba y del Turón, Universidad de Málaga, 1997, págs. 21-2 y 27.

⁷⁴ En su: Mudakkirāt..., texto árabe, op. cit., pág. 174.

⁷⁵ Op. cit., pág. 83.

⁷⁶ Ya aparece con esta denominación en época omeya, en: *Ibíd.*, pág. 94. Véase también: Dikr bilad al-Andalus, op. cit., pag. 68 del texto árabe; IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième..., texto árabe, op. cit., pág. 240; del mismo: Al-Bayān..., Beirut, 1985, op. cit., pág. 56; AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 184 del texto árabe; IBN AL-JATIB, Al-Iḥāta..., texto árabe, ed. 1973-8, op. cit., t. I, págs. 239, 380 y 511, t. II, págs. 60 y 419.

llamada *qalʿa*, o la de Málaga son excelentes ejemplos⁷⁷.

Por otra parte, el poder central almorávide se asentaba en la denominada igualmente Qaṣba de Marrākuš, y la ciudadela de Fez, donde residía el gobernador y la guarnición, era llamada también Qaṣba de Bū-Ŷulūd. Asimismo la sede almohade, que sustituyó a la almorávide en Marrākuš, era designada con el mismo término⁷⁸; se trataba, en este caso, de una verdadera ciudad palatina amurallada, que comprendía la residencia del soberano, edificios administrativos, mezquitas, baños, mercados, prisiones, explanadas, jardines, cementerios y otras dependencias. Pero recibían el mismo nombre otros muchos asenamientos almohades, como la Qaṣba de los Udaya en Rabat, o la de Fez. Con respecto a al-Andalus el centro del poder almohade en Sevilla se denomina en las fuentes casi siempre *qaṣaba*⁷⁹, al igual que la sede magrebí, y también otras ciudadelas como la de Badajoz⁸⁰.

Finalmente, en el periodo nazarí, numerosas fortalezas recibieron este nombre. La Alhambra, como ya he señalado, era conocida como *qaṣaba*, no sabemos si en virtud de su carácter de fortificación o con el mismo sentido que *madīna*. Sin embargo, no he encontrado ningún texto que especifique que tal denominación se refiera al área militar de la ciudad, situada en el extremo occidental de la Sabīka y actualmente conocida como "Alcazaba". Asimismo se menciona en las fuentes la ciudadela de Guadix con el mismo término⁸¹,

⁷⁷ AL-HIMYARI, op. cit., pág. 178 del texto árabe; IBN BASSAM, *Al-Dajira...*, Beirut, 1979, op. cit., t. I, pág. 486; IBN AL-JATIB, *Histoire...*, op. cit., pág. 255; AL-IDRISI, op. cit., pág. 204 del texto árabe. Asimismo aparece en *Fragments d'une chronique des mulūk al-tawā'if*, apéndice de: IBN ʿIDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième...*, texto árabe, op. cit., pág. 314. También IBN AL-JATIB utiliza el mismo término en su *Mufājarāt* y en el *Miʿyār al-ijtiyār*, en sendos textos reproducidos y traducidos por: CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., *Málaga...*, op. cit., págs. 327-8. Otro pasaje recogido por dos autores del siglo XIII, Ibn ʿAskar e Ibn Jamīs, emplea el mismo vocablo, en: *Ibíd.*, pág. 334.

⁷⁸ Las fuentes son mencionadas por: TRIKI, Hamid, *Marrakech: Retrato histórico de una metrópoli medieval. (Siglos XI-XIII)*, en *La Arquitectura del Islam Occidental*, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 93-106 (pág. 102, espec. nota 63).

⁷⁹ Por ejemplo en: IBN ʿIDARI, *Al-Bayān...*, Beirut, 1985, op. cit., pág. 39.

⁸⁰ *Ibíd.*, págs. 106 y 108-9; IBN ṢAHIB AL-SALA, texto árabe, op. cit., págs. 236 y 380-1.

⁸¹ AL-HIMYARI, op. cit., pág. 192 del texto árabe; *Nubdat al-ʿasr*, op. cit., texto árabe, pág. 27.

mientras que la de Almería seguía siendo denominada igualmente *qaṣaba*⁸², como en el periodo de las taifas.

Por otro lado, como han observado María Isabel Calero y Virgilio Martínez, en los textos del periodo nazarí el término *qaṣba* parece referirse en el caso de Málaga no sólo a la Alcazaba sin a todo el complejo formado por ésta y el castillo de Gibralfaro⁸³. Por su parte ʿAbd al-Bāsiṭ, viajero egipcio de la segunda mitad del siglo XV, afirma en referencia a la Alcazaba de Málaga: "*subí a su qaṣba que es la qalʿa*"; sin duda, como señalan también Calero y Martínez, esta frase debe entenderse como la explicación de un término extraño para un egipcio, *qaṣaba*, que el autor, al igual que otros orientales, hace equivalente a *qalʿa*⁸⁴. También un andalusí, Ibn Saʿīd, emplea el mismo vocablo para referirse a la Alcazaba malagueña, pero no debe olvidarse, como destacan Calero y Martínez, que dicho autor pasó gran parte de su vida en Egipto y Siria⁸⁵. E igualmente el tunecino al-Maqqarī lo utiliza en el relato de la conquista de la ciudad por los cristianos⁸⁶.

Qalʿa.

Efectivamente en Oriente, como señalan Qalqaṣandī y al-ʿUmārī, el término *qalʿa* era

⁸² AL-ʿUMARĪ, Ibn Faḍl Allāh, op. cit., t. I, pág. 239; AL-QALQAŠANDĪ, op. cit., texto árabe, pág. 217.

⁸³ CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 315 y 328-9. Ibn al-Jatīb utiliza en un pasaje de su Lamḥa el término en dual, *qaṣbatayn*, para referirse a los dos edificios; citado y traducido por: Ibíd., pág. 367.

⁸⁴ El texto aparece citado en árabe y traducido y comentado en español, en: Ibíd., págs. 329-32. LEVI DELLA VIDA, G., ofrece una traducción italiana en: Il regno di Granata nel 1465-66 nei ricordi di un viaggiatore egiziano, en Al-Andalus, I, 1933, págs. 307-34; concretamente el fragmento que nos ocupa aparece en: Ibíd., pág. 312 del texto árabe y 318-9 de la traducción italiana.

En otro texto al-Bāsiṭ se refiere al conjunto formado por la Alcazaba y Gibralfaro empleando el término *qalʿa* en dual, es decir *qalʿatān*, en: CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 333-4.

⁸⁵ El texto es reproducido, traducido y comentado por CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V. en: Ibíd., págs. 326-7.

⁸⁶ Nafḥ al-Tṭb, Beirut, 1968, op. cit., t. IV, págs. 520-1.

utilizado como sinónimo de *qaṣaba*⁸⁷. La Qal'ca de los Banī Hammād, en Argelia, o la alcazaba de Almería, llamada en ocasiones *qal'ca*⁸⁸, son ejemplos aislados de su acepción en Occidente como ciudadela en la que se asienta el poder. Sin embargo se utilizaba escasamente en al-Andalus con este significado.

En efecto, es un vocablo más próximo a nuestro "castillo" en el sentido de fortaleza o plaza fuerte⁸⁹, como ya vimos en el apartado de la arquitectura militar, y de hecho ha dado origen a la palabra castellana y catalana "alcalá". Por ejemplo la primitiva Alhambra era denominada *qal'at al-Hamrā'* desde finales del siglo IX⁹⁰, término que sólo los autores orientales mantuvieron incluso hasta el siglo XV⁹¹. Por otra parte, en muchas ocasiones, como señala Acién, aparece también como topónimo en las propias fuentes y en muchos casos equivale a *ḥiṣn*⁹² o a *madīna*⁹³.

Hizām.

Un vocablo que aparece sólo referido al recinto gubernativo de Toledo en las fuentes árabes de al-Andalus es *hizām*, que significa literalmente "ceñidor" y su sentido, por lo tanto,

⁸⁷ AL-QALQAŠANDI, op. cit., texto árabe, págs. 216 y 271. Sobre este asunto, véase también: DEVERDUN, G., *Kaṣaba. I. North Africa*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 4, págs. 685-6.

⁸⁸ Por ejemplo por AL-HIMYARI, en: Op. cit., texto árabe, págs. 221-2. Véase también: TORRES BALBÁS, L., *Almería islámica*, en *Al-Andalus*, XXII, 1957, págs. 407-53 (pág. 431).

⁸⁹ BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, y GUICHARD, Pierre, op. cit., pág. 67.

⁹⁰ TORRES BALBÁS, L., *La Alhambra de Granada antes del siglo XIII*, en *Al-Andalus*, V, 1940, págs. 155-74 (pág. 157).

⁹¹ LEVI DELLA VIDA, G., op. cit., págs. 314-5 del texto árabe y 323 de la traducción italiana. El citado texto del viajero egipcio recogido por Levi Della Vida se refiere a la Alhambra como *qal'ca al-sulṭān* o simplemente *qal'ca*.

⁹² ACIÉN ALMANSA, M., *Poblamiento*, op. cit., pág. 141.

⁹³ Por ejemplo AL-HIMYARI llama a Arnūt (Arnedo) indistintamente *qal'ca* o *madīna*, en: Op. cit., pág. 14 del texto árabe. Según MAZZOLI-GUINTARD, Ch., el término *qal'ca* hace referencia en este caso al carácter fortificado de la ciudad, en: Op. cit., pág. 25.

es el de recinto fortificado⁹⁴. Se utilizaba para denominar, al menos en el siglo X, a la ciudadela toledana donde se encontraba el palacio del gobernador⁹⁵, que, como hemos visto, era llamado *qaṣr*.

Hiṣn.

Otro término utilizado en al-Andalus es *hiṣn*, que se suele traducir como fortaleza o castillo, por lo que es similar a *qalʿa*⁹⁶, pero que, como veremos, no siempre se refiere a un edificio de uso exclusivamente castrense. En Oriente, por ejemplo, tenía un sentido diferente y, así, comprobamos que la ciudad palatina octogonal proyectada por Hārūn al-Raṣīd a orillas del Tigris iba a recibir el nombre de *Hiṣn Qadisiyya*⁹⁷.

En los textos de al-Andalus *hiṣn* designa a un asentamiento con población permanente o no, protegido por una muralla⁹⁸, que en algunos casos podía ser equivalente a *madīna*. Por ejemplo, la primitiva Granada, situada en la colina del Albayzín, era denominada *Hiṣn Garnāta* antes del siglo XI, fecha en la que empezó a llamarse, como hemos visto *qaṣaba*⁹⁹; otras numerosas ciudades aparecen también bajo la denominación *hiṣn*.

Pero *hiṣn* puede denominar también a una ciudadela. Por ejemplo la Alcazaba de

⁹⁴ OLIVER ASÍN, Jaime, op. cit., pág. 340. Véase también: PAVÓN MALDONADO, Basilio, Arte islámico y mudéjar en Toledo. Hacia unas fronteras arqueológicas (Conclusión), en *Al-Qanṭara*, III, 1982, págs. 415-45 (pág. 440).

⁹⁵ IBN HAYYAN, op. cit., pág. 240. Véase también: BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, y GUICHARD, Pierre, op. cit., nota 89 en pág. 68.

⁹⁶ *Ibíd.*, pág. 67, nota 87; véase también: MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Terminología..., op. cit., págs. 34-42.

⁹⁷ CESWELL, K. A. C., A Short Account of Early Muslim Architecture, Scholar Press., Londres, 1989 (1ª ed. 1958), págs. 279-80.

⁹⁸ BAZZANA, André, CRESSIER, Patrice, y GUICHARD, Pierre, op. cit., págs. 29, 48 y 73. Estos autores contraponen *hiṣn* a *albacar*, al que definen como refugio aislado y no habitado permanentemente, o bien como recinto en la parte más alta de una fortificación especialmente protegido. Según MAZZOLI-GUINTARD, Ch., *hiṣn* se utiliza, como *maʿqil* y *qalʿa*, para destacar el carácter de espacio fortificado de una ciudad, en: *Op. cit.*, págs. 21-5. Véase también: ACIÉN ALMANSA, M., Poblamiento..., op. cit., pág. 140.

⁹⁹ IBN HAYYAN, op. cit., pág. 42. Véase también: SECO DE LUCENA, L., La Granada nazarí..., op. cit., pág. 108.

Mérida, sede del gobernador Omeya, y, por lo tanto edificio con muy diferente función a los anteriormente mencionados, pero también fortificado, es denominada *ḥiṣn* por su propia inscripción fundacional¹⁰⁰. Asimismo la ciudadela que dominaba Lérída aparece en las fuentes como *ḥiṣn*¹⁰¹, al igual que la de Badajoz, definida por al-Ruṣaṭī como fortificación situada en alto¹⁰².

En el periodo de las taifas, su uso se extendió y su significado se amplió aún más. Así, uno de los palacios sevillanos de los °Abbādīs posee este nombre: el Ḥiṣn al-Zāhir, también llamado *qaṣr*, palacio de recreo periurbano construido al parecer sobre las ruinas de otro *ḥiṣn*, el Ḥiṣn al-Faraʿ (Aznalfarache), luego reutilizado por los Almohades con el mismo nombre¹⁰³. Su utilización como castillo parece justificar el nombre, no así al-Zāhir, que tal vez lo tenga como recuerdo del anterior. La sede del régulo de Morón, también recibe el nombre de *ḥiṣn*, en alusión seguramente a su carácter fortificado¹⁰⁴, y también la de los reyezuelos de Albarracín¹⁰⁵.

Igualmente el murciano Ḥiṣn al-Faraʿ, hoy conocido como Larache, era una pequeña almunia fortificada de Ibn Mardaniš muy próxima y contemporánea al citado Castillejo de Monteagudo¹⁰⁶; se trata en este caso nuevamente de un palacio del soberano, pero de carácter distinto al tratarse de una almunia. Y simultáneamente los castillos de este periodo seguían siendo denominados *ḥuṣūn* (pl. de *ḥiṣn*). Recordemos que la propia Alhambra es

¹⁰⁰ Véase nota 92 del capítulo primero.

¹⁰¹ AL-HIMYARI, op. cit., pág. 168 del texto árabe.

¹⁰² AL-RUṢAṬI, op. cit., págs. 33 y 113.

¹⁰³ Por ejemplo, en: IBN ṢAHIB AL-SALA, texto árabe, op. cit., pág. 367.

¹⁰⁴ ~~Fragments d'une chronique des mulūk al-tawā'if~~, apéndice de: IBN °IDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. Tome troisième...*, texto árabe, op. cit., pág. 296. Recordemos que se denominaba igualmente *qaṣr*, seguramente en alusión a su núcleo palatino.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pág. 310. Por otra parte, un edificio aristocrático como el palacio fortificado del visir de los zīrīs Yūsuf Ibn Nagrila en la Sabika era denominado igualmente *ḥiṣn al-Hamrā'*; según: °ABD ALLAH, *Mudakkirāt...*, texto árabe, op. cit., pág. 54.

¹⁰⁶ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 158.

llamada también en ocasiones *ḥiṣn*, seguramente en referencia a su carácter fortificado¹⁰⁷. Y lo es igualmente, con más propiedad, el castillo malagueño de Gibralfaro¹⁰⁸.

En definitiva la utilización de este término parece bastante arbitraria; desde ciudades, palatinas o no, a simples castillos, pasando por palacios del soberano, del gobernador o de un ministro, e incluso almunias se denominan *ḥiṣn*. Tal vez se refiera al carácter militar de los edificios, única característica común a todos ellos, pero la información de que disponemos al respecto es muy escasa.

Dār al- Imāra.

Mucho más claro es otro término, *Dār al-Imāra*, que se puede definir, como la propia palabra indica, como sede del Emir o gobernador delegado por el poder central. Los Omeyas de Oriente utilizaron ya este vocablo para referirse al palacio de cada uno de los gobernadores, generalmente situado junto a la mezquita aljama, representativo del poder califal.

En al-Andalus, durante los años de dependencia de Damasco, la sede del gobierno emiral era también denominada *Dār al-Imāra*, como en el resto de las provincias del Califato. Pero tras su independencia, los Omeyas cordobeses siguieron empleando este nombre, ya no para denominar al gobierno central, sino a los palacios de los diferentes gobernadores de las provincias de al-Andalus dependientes entonces de Córdoba. Así, por ejemplo, tanto la desaparecida residencia del gobernador omeya en Sevilla erigida por °Abd al-Raḥmān II¹⁰⁹ como el edificio reconstruido por °Abd al-Raḥmān III y utilizado para el mismo fin en la

¹⁰⁷ IBN AL-JATĪB, *Al-Iḥāta...*, texto árabe, 1973-8, op. cit., t. II, págs. 26, 52, 80, 146 y 197; LEVI DELLA VIDA, G., op. cit., págs. 314-5 del texto árabe y 323 de la traducción italiana; AL-QALQAŠANDI, op. cit., texto árabe, pág. 262.

¹⁰⁸ AL-MAQQARI, *Nafḥ al-Tīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. IV, págs. 520-1. También utiliza el mismo término Ibn al-Jatīb en su *Lamḥa* en un texto reproducido y traducido por: CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., *Málaga...*, op. cit., pág. 382.

¹⁰⁹ VALOR PIECHOTTA, M., *La arquitectura militar y palatina en la Sevilla musulmana*, Sevilla, 1991, págs. 240-6, (pág. 269).

ciudad recibían el nombre de Dār al-Imāra¹¹⁰, lo cual suponía una manifestación de la sumisión al gobierno central. También el palacio de los gobernadores omeyas de Zaragoza es denominado Dār al-Imāra por Ibn ʿIdārī¹¹¹ ya en el siglo XI.

Por otra parte se puede emplear no como término específico de un palacio sino con el sentido de "sede del poder"; por ejemplo al-Ruṣāṭī afirma que Córdoba había sido el *dār al-imāra* de los Omeyas¹¹². Igualmente el egipcio ʿAbd al-Bāsiṭ señala que la Alcazaba de Málaga "*es la sede del gobierno (dār al-imāra)*", lo que confirma a la ciudadela como segunda capital de los Nazaríes¹¹³. En otros casos, como afirma Christine Mazzoli-Guintard, el citado vocablo hace referencia a una parte de los complejos palatinos, en el caso de las ciudadelas de Sevilla y Almería, concretamente el área residencial del soberano¹¹⁴.

Dār.

El término *dār* aislado significa casa, morada, residencia o mansión y en definitiva hace referencia a la función de un edificio como vivienda; por lo tanto puede referirse a un pabellón de habitación temporal, a una pequeña casa o un palacio mayor, o bien a una residencia dentro de un palacio o incluso a una almunia. Pero puede designar también a una construcción en la que se instala un servicio del Estado o una oficina administrativa. Y, en algunos casos, hace asimismo referencia a un edificio destinado a las recepciones oficiales.

En Oriente el término *dār* frecuentemente, al menos en los primeros siglos, servía para denominar al palacio. El sector residencial de Samarra aparece en las fuentes como Dār al-Jilāfa, Dār al-Jalīfa, Dār al-Sultān o Dār Amīr al-Mu'minīn, en oposición al área pública

¹¹⁰ Véase: GUERRERO LOVILLO, J., Al-Qaṣr al-Mubārak, El Alcázar de la Bendición, en Boletín de Bellas Artes de Sevilla, nº II, 1974, pags. 81-109 (pág. 92). Ver también: VALOR PIECHOTTA, Magdalena, La arquitectura..., op. cit., págs. 39 y 67.

¹¹¹ Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 186.

¹¹² Op. cit., pág. 76.

¹¹³ El texto aparece citado en árabe y traducido y comentado en español, en: CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 329-33. LEVI DELLA VIDA, G., ofrece una traducción italiana en: Op. cit., pág. 312 del texto árabe y 318-9 de la traducción.

¹¹⁴ Op. cit., pág. 106.

del palacio, que recibe el nombre de Dār al-°Amma¹¹⁵.

Pero en al-Andalus desde el periodo Omeya la palabra *dār* poseía un significado múltiple como residencia del soberano, como oficina de palacio, o bien como sala de audiencia. Pero en primer lugar debemos destacar que antes del periodo de las taifas siempre designaba a dependencias o edificios pertenecientes a grandes complejos, nunca a conjuntos palaciegos. Makkī, por ejemplo, cita una Dār al-Madaniyyat (de las medinesas), mansión de °Abd al-Rahmān II, de la que casi nada sabemos, donde se alojaban sus cantoras de Medina y que seguramente estaba incluido en el propio Alcázar de Córdoba¹¹⁶. Asimismo otras dependencias de éste eran denominadas *dār*¹¹⁷, por ejemplo, la Dār al-Rawḍa (del Jardín), un edificio, al parecer destinado a audiencias del Califa¹¹⁸. El sentido residencial parece claro en la Dār al-Awlād (de los Infantes), seguramente vivienda de los hijos del soberano, ya sea una casa o un conjunto residencial dentro también del Alcázar¹¹⁹. Ibn °Idārī, nos proporciona el nombre de otro palacio en época de la *fitna*, la Dār al-Mulk¹²⁰, que seguramente era la residencia califal del Alcázar; asimismo conocemos el nombre de otra, la Dār al-Kamil (Perfecta)¹²¹. La almunia de la Noria es denominada por al-Maqqarī también *dār*¹²², sin duda en referencia al carácter residencial de su edificio principal. Dār al-Wuzara' (de los Visires), que tal vez fuera una oficina o ministerio, Dār al-Ṭirāz, u oficina

¹¹⁵ NORTHEDGE, A., Samarra, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leyden, 1979-?, t. 8, págs. 1039-41 (págs. 1039). Así, por ejemplo, el geógrafo oriental al-Muqaddasī denomina *dār al-sultān* al Alcázar de Córdoba, término nunca utilizado en al-Andalus, en: Op. cit., pág. 32.

¹¹⁶ MAKKĪ, M. A., Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana, Madrid, 1968, pág. 112.

¹¹⁷ Véase: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 332-3.

¹¹⁸ AL-MAQQARI, Nafh al-Ṭīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 464 y 578.

¹¹⁹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., pág. 327.

¹²⁰ Al Bayān al Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 122.

¹²¹ IBN AL-QUTIYYA, Historia de la conquista..., op. cit., pág. 62.

¹²² Nafh al-Ṭīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 389.

textil¹²³ y Dār al-Ḍarb o Dār al-Sikka, la ceca¹²⁴, son ejemplos de la acepción de carácter administrativo del término. Pero también se utilizaba la palabra *bayt* con el mismo significado; por ejemplo Ibn Ḥayyān menciona el Bayt al-Wuzara'¹²⁵.

En Madīnat al-Zahrā' igualmente se hallaban distintas dependencias con este nombre. Algunas designan un sector residencial, como la Dār al-Mulk, residencia de °Abd al-Raḥmān III, y otras señalan oficinas, como la Dār al-Sikka, la ceca¹²⁶, la Dār al-Ṣinā'a, el taller artesanal, y la Dār al-Tirāz, la fábrica de tejidos de lujo. Y otro edificio, la Dār al-ʿYund (del Ejército) se ha venido identificando con un gran salón basilical al este del Salón Rico, aunque éste ultimamente se ha relacionando con otra *dār*, la Dār al-Wuzarā' de las fuentes históricas¹²⁷.

También en al-Zāhira, la ciudad de Almanzor, se encontraba la *Dār al-sultān* o palacio del gobierno, que era el principal edificio del conjunto¹²⁸ y que tal vez se corresponde con el citado *qaṣr* de la ciudad. Por otra parte Ibn °Idārī alude a un palacio zaragozano, tal vez la mencionada Sudda, al que denomina *dār* y en el que al-Muzaffar apresó a Ṭarafa, gran *fatā* de su padre, Almanzor¹²⁹. En este caso no sabemos si se refiere a un conjunto palatino o a un solo edificio.

Pero durante el periodo de las taifas y en la misma Zaragoza destaca la ya citada Dār,

¹²³ AL-RAZI, °Isā Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 115.

¹²⁴ IBN ḤAYYAN, op. cit., pág. 185.

¹²⁵ Op. cit., págs. 79, 355 y 366.

¹²⁶ IBN ḤAYYAN, op. cit., pág. 186.

¹²⁷ VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico del Estado califal: Madīnat al-Zahrā', en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 69-81 (pág. 80 y nota 40).

Contemporáneo de estos edificios cordobeses es el Dār al-Bahr (del Lago), uno de los palacios de la Qal'a de los Banī Hammād; comprobamos, de este modo, que se utilizaba también en Ifrīqya el término *dār*, seguramente en este caso para designar a una residencia de recreo.

¹²⁸ IBN °IDARĪ, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 34.

¹²⁹ Ibíd., pág. 33.

o Qaṣr, al-Surūr, es decir la Aljafería¹³⁰. Posiblemente la palabra *dār* en este caso pueda hacer referencia a alguna de las funciones, o a todas ellas, de vivienda, administración o recepción que poseía el edificio. Asimismo la residencia de Bādīs en Granada, al oeste del Darro, se llamaba Dār Dīk al-Rīḥ (del Gallo) por la forma de su veleta¹³¹. Y la Dār al-Musayniyya era un palacio residencial °abbādī de recreo situado en las afueras de Sevilla, escenario de algunas fiestas de al-Mu°tamid, citado por los Qalā°id¹³². Como referencia a un sólo sector palatino, al igual que en época Omeya, aparece en la Alcazaba de Almería; concretamente al-°Udrī denomina *dār* al área privada del palacio de al-Mu°taṣim¹³³.

Con respecto al periodo almorávide también conocemos un palacio con este nombre, si bien no se encuentra en al-Andalus. Se trata de la Dār al-Umma, construída por Yūsuf b. Tāšufīn en el Qaṣr al-Ḥayār de Marrākuṣ, ciudadela que, como vimos, también aparece citada como Dār al-Ḥayār¹³⁴. Asimismo en al-Andalus un palacio urbano del periodo de las taifas post-almorávides recibió el nombre de Dār al-Ṣugrà, en Murcia, cuyos restos se encuentran hoy bajo el Monasterio de Santa Clara la Real. Era un pequeño palacio residencial, que seguramente pertenecía a Ibn Mardaniš y sobre el que se construyó posteriormente el citado Qaṣr al-Ṣagīr hūdī¹³⁵.

Por otra parte, el Califa °Abd al-Wahīd al-Majlū° erigió en Granada la Dār al-Baydā'

¹³⁰ Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 534.

¹³¹ LÉVI-PROVENÇAL, E., Zirīdes, en Encyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden, 1934, t. 4, págs. 1229-31 (pág. 1231).

¹³² Citado por: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 145, nota 99. Véase también: SALEM, °Abd al-°Azīz, Los palacios..., op. cit., pág. 156.

¹³³ SECO DE LUCENA, L., Los palacios del taifa almeriense al-Mu°taṣim, en Cuadernos de la Alhambra, III, 1967, págs. 15-20 (págs. 17-8).

¹³⁴ ALLAIN, Ch., y DEVERDUN G., op. cit. pág. 87.

¹³⁵ Véase: NAVARRO, Julio, Santa Clara la Real de Murcia, un paisaje arqueológico a recuperar, en Primeras Jornadas de Arqueología en las Ciudades Actuales, Zaragoza 1983, págs. 67-73; del mismo: La Dār al-Ṣugrà de Murcia. Un palacio andalusí del siglo XIII, en Actes du Colloque International d'Archéologie Islamique (El Cairo, 3-7 feb. 1993), Institut Français d'Archéologie Orientale, El Cairo, 1998, págs. 97-139 (págs. 97-9).

(la Casa Blanca)¹³⁶. Igualmente, en la misma ciudad los nazaríes construyeron la Dār al-ʿArūsa (de la Novia), mansión de placer sobre el Generalife, cuyo nombre sólo conocemos a través de fuentes castellanas de época de los Reyes Católicos o de viajeros posteriores¹³⁷. Es el mismo caso de otra almunia granadina, la Dār al-Wīd (del Río)¹³⁸. Asimismo, construyeron la Dār al-Hurra (de la Reina), palacio residencial, cuyo nombre también fue hispanizado como Daralhorra. Por otra parte, un autor extranjero del siglo XV se refiere a los palacios de la Alhambra como *dār*, e incluso denomina a todo el conjunto *dār al-imāra* y *dār al-mulk*¹³⁹. Sorprendentemente el mismo término *dār* también era aplicado en Granada a cortijos y explotaciones agrícolas, lo que demuestra su polifuncionalidad.

Maʿlīs.

El término *maʿlīs* procede de *ʿalasa*, que significa sentarse, por lo que etimológicamente debe traducirse como lugar donde alguien se sienta. Más concretamente significa lugar de reunión, salón de recepción de un soberano o de otro dignatario, y también *maʿlīs* denomina a la sesión que allí tiene lugar; asimismo significa tribunal, sala de consejo o asamblea¹⁴⁰. Por otra parte, en los palacios ʿabbāsīes se distinguía entre Maʿlīs al-ʿAmm, salón de audiencias públicas, y Maʿlīs al-Jāṣṣ, salón de audiencias privadas¹⁴¹, a imitación de la terminología persa, que diferenciaba entre Diwān-i ʿAmm y Diwān-i Jāṣṣ.

En al-Andalus *maʿlīs* es un término cuyo uso se refiere a los salones basilicales

¹³⁶ IBN SIMAK, op. cit., pág. 136; AL-MAQQARI, *Nafḥ al-Ṭīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. VI, pág. 146.

¹³⁷ Nos referimos a Leopoldo de Eguílaz, Andrea Navagiero, Luis de Mármol o Henríquez de Jorquera, que utilizan términos como Darauroca, Darlaroca, Daralharoza o Darlarosa, según TORRES BALBÁS, L. en: Dār al-ʿArūsa y las ruinas de palacios y albercas granadinas situadas por encima del Generalife, en *Al-Andalus*, XIII, 1948, págs. 185-203 (págs. 191-2).

¹³⁸ Véase: *Ibíd.*, págs. 202-3.

¹³⁹ LEVI DELLA VIDA, G., op. cit., págs. 314-5 del texto árabe y 323 de la traducción italiana.

¹⁴⁰ DIEZ, Ernst, *Madjlīs. I. In Social and Cultural life*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 5, págs. 1031-3.

¹⁴¹ CANARD, M., op. cit., págs. 359, 361 y 363; STIERLIN, Henri y Anne, op. cit., pág. 71.

omeyas y a las salas transversales oblongas posteriores. Así el Ma'yliš al-Kāmil (Salón Perfecto) era uno de los más importantes del Alcázar de Córdoba¹⁴², posiblemente escenario de las recepciones solemnes. En Madīnat al-Zahrā' las fuentes mencionan el Ma'yliš al-Šarqī (Salón Oriental), en el cual el Califa celebraba las audiencias oficiales y que parece corresponderse con el Salón Rico¹⁴³. Tal vez el nombre de Ma'yliš al-Dahab (de Oro) de los textos deba aplicarse también al mismo salón¹⁴⁴. Igualmente había un Ma'yliš al-Garbī (Salón Occidental), también denominado Ma'yliš al-A'yra' (de Plenos) o al-Umarā' (de los Príncipes), donde daba audiencia el heredero¹⁴⁵. Finalmente se menciona otro salón, el Ma'yliš al-Qiblī (Meridional)¹⁴⁶, cuya ubicación ignoramos. Por otra parte, también almunias poseían pequeños salones de aparato denominados *ma'yliš*, por ejemplo la Ruṣāfa¹⁴⁷. Las fuentes testimonian asimismo la presencia de un *ma'yliš* en al-Zāhira que se utilizaba para las audiencias¹⁴⁸.

El salón septentrional de la Aljafería de Zaragoza recibe también el nombre de Ma'yliš al-Dahab (Dorado)¹⁴⁹ y era igualmente el salón del trono de los régulos hūdies. Asimismo los gobernantes de la taifa almeriense contaban con un Ma'yliš al-Bahw en la Alcazaba¹⁵⁰ y el salón principal de la almunia toledana de los Banū Dī-l-Nūn se llamaba Ma'yliš al-Na'ura

¹⁴² °ARIB B. SA°ID, op. cit., pág. 118; ~~Una Crónica anónima de °Abd al-Rahmān III...~~, op. cit., págs. 91-4; IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 158.

¹⁴³ LABARTA, Ana, y BARCELÓ, Carmen, op. cit., págs. 100 y 102.

¹⁴⁴ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, pág. 372; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā' ... II..., op. cit., pág. 129.

¹⁴⁵ LABARTA, Ana, y BARCELÓ, Carmen, op. cit., pág. 100.

¹⁴⁶ *Ibíd.*, pág. 100.

¹⁴⁷ AL-NUWAYRI, op. cit., VI, 1916, pág. 27.

¹⁴⁸ IBN °IDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., págs. 43-4.

¹⁴⁹ PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 157.

¹⁵⁰ SECO DE LUCENA, L., Los palacios..., op. cit., págs. 19-20.

(de la Noria)¹⁵¹. Conservamos también la descripción de su famoso pabellón de Por último, el término *maylis* se utiliza también para designar al pabellón septentrional del Generalife, en concreto en la inscripción del arco de entrada al salón principal¹⁵², escenario eventual de recepciones semiprivadas.

Bahw.

Un término menos usual, pero similar en su utilización al anterior es *bahw*. En principio significaba simplemente lugar vacío y espacioso, pero pronto se utilizó en Occidente para denominar a la nave axial de las mezquitas, con más frecuencia en el Magrib que en al-Andalus¹⁵³. Por ejemplo las de las aljamas de Qayrawān y Túnez, y también la de la Gran Mezquita de Córdoba recibían este nombre.

Pero al-Maqqarī denomina así también a la nave central del Salón Rico de Madīnat al-Zahrā' y otros autores emplean el mismo nombre para todas las naves del citado salón. En los palacios de al-Mu'tasim de la Alcazaba de Almería se encontraba, como acabo de señalar un Ma'yli al-Bahw¹⁵⁴, que, por lo tanto, combina los dos términos, posiblemente porque se trataba de un salón basilical con nave central destacada, como veremos en el capítulo dedicado al salón palatino. El término *bahw* se refiere así en al-Andalus, como en otros ámbitos del Islam, tanto al salón de audiencias como a la nave axial de la aljama, como ya indicó Sauvaget¹⁵⁵. Por otra parte, García Gómez señala que también se utilizaba como antecámara, castillo y fortaleza¹⁵⁶ y también podía denominar a una tienda o pabellón de

¹⁵¹ Citado por: DELGADO VALERO, Clara, Toledo islámico..., op. cit., págs. 94-6; PÉRÈS, Heri, op. cit., págs. 155-7.

¹⁵² GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit., poema 28, págs. 148-50. Véase también: CABANELAS, Darío, y FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio, Inscripciones poéticas del Generalife, op. cit., págs. 17-8.

¹⁵³ MARÇAIS, George, Bahw, op. cit., págs. 949-50 (pág. 950); GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., pág. 328.

¹⁵⁴ SECO DE LUCENA, L., Los palacios..., op. cit., págs. 19-20.

¹⁵⁵ La Mosquée..., op. cit., pág. 153.

¹⁵⁶ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., pág. 328.

huéspedes, a una cámara, una galería, un atrio, etc.

Qubba.

Uno de los términos más problemáticos dentro de la arquitectura islámica es *qubba* (pl. *qibāb*). En las fuentes árabes de al-Andalus y en las propias inscripciones de los edificios hispano-musulmanes significa en muchos casos simplemente cúpula. Pero se denomina también *qubba* a cierta estructura arquitectónica de planta central que se cubre con cúpula u otra techumbre similar y que se utiliza con distintas escalas de tamaño y para diversas funciones: salón palatino, mausoleo, pabellón de recreo y otras.

Con respecto a su acepción como cúpula o como salón cupulado de un palacio, ya los Omeyas de Damasco y los ʿAbbāsīes construyeron *qibāb*, como la famosa Qubba al-Jādra damascena o la bagdādī del mismo nombre. En al-Andalus, por ejemplo, en la primitiva Alhambra de Ibn Naḡrīla, había una gran *qubba*, aunque no sabemos si era un pabellón, o una sala cupulada; tal vez cumplía alguna función representativa del visir judío¹⁵⁷. Conocemos asimismo la *qubba* real de los Zīrīes de Granada en la Alcazaba Qadīma exclusivamente a través de los textos¹⁵⁸ y puede interpretarse como una cúpula que cubría un salón o tal vez como el salón mismo. Por otra parte, el palacio ʿabbādi de Sevilla al-Zāhī contaba con un salón cubierto con cúpula, *qubba*, llamada Suʿd al-Suʿūd, según el propio al-Muʿtamid¹⁵⁹. Finalmente diversas fuentes utilizan el mismo término para referirse a las cúpulas de los salones de la Alhambra¹⁶⁰, al igual que las propias inscripciones poéticas del Salón de Comares¹⁶¹ y de la Sala de las Dos Hermanas de la Alhambra¹⁶².

¹⁵⁷ Véase: IBN GABIROL, Selomo, op. cit., poema 57 en pág. 175-9, versos 23-38.

¹⁵⁸ Citada por ejemplo por AL-ʿUMARI, Ibn Faḍl Allāh, en: Op. cit., t. I, pág. 229.

¹⁵⁹ PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 141.

¹⁶⁰ Véase, por ejemplo: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Cinco poetas..., op. cit., págs. 210-11; del mismo autor: Foco..., op. cit., págs. 142-3 y 252-9; del mismo: Ibn Zamrak..., op. cit., pág. 109. Ver también: PAVÓN MALDONADO, B., Estudios sobre la Alhambra, op. cit., t. II, págs. 218-9.

¹⁶¹ Aunque en este caso el término *qubba* se refiere más precisamente a la cúpula o bóveda esquifada del salón. Véase: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit., poema 11, págs. 107-8. Ver también: LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E., op. cit., n° 77 en págs. 113-4.

Por lo que se refiere a los mausoleos, la utilización del término *qubba* es muy habitual en la arquitectura funeraria del norte de África, pero no tanto en al-Andalus. Por ejemplo, la inscripción del mausoleo de Abū-l-Ḥassan en la Chella especifica que dicho edificio es una *qubba*¹⁶³. Con respecto a al-Andalus tan sólo la *qubba* erigida sobre la tumba del Nazarí Muḥammad IV en una almunia malagueña recibe dicho nombre en las fuentes árabes¹⁶⁴.

Ibn Luyūn utiliza el mismo término en su descripción de un jardín ideal para designar al pabellón de recreo, uno de los elementos indispensables del mismo¹⁶⁵. Los pabellones eran pequeñas estructuras de planta central, abiertas al jardín y cupuladas, por lo que la utilización del vocablo *qubba* está plenamente justificada. Ya el citado pabellón de Madīnat al-Zahrā' con las tejas de oro aparece en los textos árabes como *qubba*¹⁶⁶. Comprobar en árabe en el centro del patio de crucero de la valenciana *munya* de °Abd al-°Azīz se hallaba un pabellón¹⁶⁷.

Con respecto a la arquitectura religiosa, destaca sobre todo la Cúpula de la Roca de Jerusalén, autodenominada *qubba* por su propia inscripción¹⁶⁸, en referencia no sólo a la cubierta sino a todo el edificio. Se trata de un monumento único, pero tal vez algunos oratorios palatinos andalusíes de planta central y cupulados recibieron la misma denominación, aunque no he hallado ninguna mención. Las cúpulas de las mezquitas recibían

¹⁶² GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit., nº 14 en págs. 115-20. Véase también: LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E., op. cit., nº 124 en págs. 127-31.

¹⁶³ BASSET, H., y LÉVI-PROVENÇAL, E., op. cit., pág. 31.

¹⁶⁴ IBN AL-JATĪB, Iḥāta..., texto árabe, 1973-8, op. cit., t. I, pág. 541. Citado y traducido por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 396; también en: La arquitectura residencial..., op. cit., pág. 161.

¹⁶⁵ IBN LUYŪN, op. cit., pág. 254.

¹⁶⁶ Ibíd., t. I, págs. 576-7.

¹⁶⁷ AL-MAQQARĪ, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, t. I, págs. 657-8; citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La función estética..., op. cit., págs. 11-2. No se han conservado *qibāb* andalusíes de este tipo, pero esta descripción sí nos recuerda por ejemplo al pabellón mudéjar que centra el claustro del Monasterio de Guadalupe.

¹⁶⁸ CRESWELL, K. A. C., Early Muslim..., op. cit., t. I, págs. 65-6.

también el nombre de *qubba*, como la situada ante el *mihrāb* de la Aljama cordobesa¹⁶⁹; asimismo al-Nubāhī menciona una *qubba al-kubrā* en la Aljama de Málaga¹⁷⁰. Por otro lado, se denominaba igualmente *qubba* al pabellón del almuédano en el alminar, por ejemplo el de la Aljama de Córdoba¹⁷¹.

Otra estructura de planta central y con cubierta similar a una cúpula es el *maslaj* del *ḥammām* de Comares, que recibía el nombre de *qubba*¹⁷². Tal vez otras salas principales de baños palatinos andalusíes eran denominadas del mismo modo, pero lo ignoramos.

Por extensión, la misma palabra se empleaba para designar al pabellón real o tienda de campaña del soberano, tanto en al-Andalus como en otros ámbitos de la Dār al-Islām. Durante el periodo omeya, las referencias son numerosas¹⁷³, aunque en algunos casos se emplea la palabra *surādiq*¹⁷⁴. Los Almohades y los Meriníes también usaron el mismo término para referirse a la tienda real¹⁷⁵.

Munya.

A continuación analizaré uno de los términos en principio más específicos de un cierto tipo de palacios: *munya*, en español "almunia". Se puede traducir como una finca o hacienda con una casa de campo, situada en las proximidades de una ciudad y rodeada de espacios ajardinados y tierras de labor¹⁷⁶. Servía de residencia ocasional y podía tener otras funciones adicionales, como por ejemplo la de ser escenario de recepciones oficiales; en muchos casos las almunias eran utilizadas asimismo para alojar visitantes destacados. Poseían

¹⁶⁹ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 237-8.

¹⁷⁰ Citado por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., *Málaga...*, págs. 185-6.

¹⁷¹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Una descripción desconocida...*, op. cit., págs. 399-400.

¹⁷² RUBIERA MATA, M^a Jesús, *Ibn al-ʿAyyāb...*, op. cit., págs. 101 y 114-5.

¹⁷³ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Ahmad, op. cit., págs. 102, 113, 146, 148 y 237.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, pág. 113; IBN HAYYAN, op. cit., pág. 216.

¹⁷⁵ IBN JALDUN, *Muqaddima*, texto árabe, op. cit., t. II, págs. 60-1.

¹⁷⁶ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Notas sobre la topografía...*, op. cit., pág. 334.

jardines y huertas, por lo que combinaban el sentido placentero de los primeros con el carácter de explotación económica de las segundas. No eran instalaciones exclusivas del soberano, sino que también los grandes hacendados andalusíes construyeron sus almunias; topónimos como Armuña de Tajuña, Almunia Almanzora o Almunia de Doña Godina recuerdan algunas de ellas.

El término *munya* hace referencia a la presencia de la vegetación y a la función recreativa de la finca, por lo que no es extraño que se empleen también otros vocablos, en especial *qaṣr* para referirse al palacio construido en la hacienda. Asimismo las crónicas y poemas pueden referirse a las almunias con otros términos de jardinería como *ḡanna* o *riyāḍ*¹⁷⁷.

En torno a Córdoba se levantaron innumerables almunias, que son mencionadas por las fuentes históricas, durante los tres primeros siglos de dominación islámica. La más antigua era la Munyat al-Ruṣāfa, creada por °Abd al-Raḥmān I, que tenía un palacio (*qaṣr*) y jardines¹⁷⁸, aunque casi siempre es denominada simplemente al-Ruṣāfa. Otra de las más famosas era la de la Noria o al-Nā'ūra¹⁷⁹, excavada en el Cortijo El Alcaide, de la que se dice que tenía un verdadero palacio, *qaṣr*, y una puerta monumental¹⁸⁰. Otra, la Munyat al-Ḡanna (del Jardín) era utilizada por °Abd al-Raḥmān III para cazar¹⁸¹. Por otra parte, la favorita de al-Ḥakam II fue la de Arḥā' Nāṣiḥ (de los Molinos de Nāṣiḥ)¹⁸². La de Naṣr fue habitada por el príncipe heredero de al-Nāṣir, el futuro al-Ḥakam II y sirvió para alojar

¹⁷⁷ El geógrafo oriental al-Muqaddasī prefiere el término *bustān* al que considera como sinónimo de *munya*, en: Op. cit., pág. 38.

¹⁷⁸ AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 466.

¹⁷⁹ Citada por: IBN HAYYAN, op. cit., págs. 67, 168, 292 y 359; IBN 'IDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 197 y 201.

¹⁸⁰ AL-RAZI, °Isā Ibn Ahmad, op. cit., pág. 252; IBN HAYYAN, op. cit., págs. 41. 190 y 271.

¹⁸¹ Ibíd., pág. 44.

¹⁸² GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Notas sobre la topografía...*, op. cit., págs. 336-7.

a importantes huéspedes¹⁸³. Otra próxima a Córdoba era la de Abū-l-Ḥakam o Ibn al-Qurasiyya¹⁸⁴, y otra más, localizada en el yacimiento de Moroquil, era la Rūmmāniyya. Los textos mencionan también otras, como la de Ibn ʿAbd al-ʿAzīz, la de al-Buntī, la de al-Muntalī y la Nayda¹⁸⁵, todas ellas en las proximidades de Córdoba; incluso algunas otras se situaban dentro de la propia Madīnat al-Zahrā¹⁸⁶. Por otra parte, Almanzor tuvo también su almunia, al-ʿĀmiriyya¹⁸⁷, y en el interior de su ciudad Madīnat al-Zāhira se hallaba la Munyat al-Surūr¹⁸⁸. Igualmente los ʿĀmiríes utilizaron la Munyat Armilāt, denominada también, como vimos, *qaṣr*¹⁸⁹; asimismo Ḥiṣām II y ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo disfrutaron de otra almunia, llamada de Ŷaʿfar¹⁹⁰.

También algunos miembros de la familia del Califa construyeron sus propias almunias, como la de ʿAbd Allāh. Otra, la citada Rūmmāniyya, perteneció en principio a Durri, tesorero de al-Ḥakam II que la regaló al Califa en el año 973 de J. C.¹⁹¹. Asimismo el ḥāyib Ŷaʿfar al-Muṣḥafī poseía una finca llamada al-Muṣḥafiyya, luego confiscada por Almanzor¹⁹². Finalmente, el ʿĀmirí al-Muzaḥḥar regaló a su visir ʿIsā otra almunia¹⁹³.

¹⁸³ IBN ḤAZM, Ŷamharat..., op. cit., pág. 96; AL-ḤIMYARI, op. cit., pág. 187 del texto árabe; AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 367; AL-RAZI, ʿIsā Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 45.

¹⁸⁴ Ibíd., pág. 64.

¹⁸⁵ Ibíd., págs. 64-6, 94, 132 y 140, respectivamente. Tal vez al-Buntī y al-Muntalī sean la misma; véase: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 340-1. IBN ḤAYYAN cita, por su parte, la Munyat al-Buntily y el Qaṣr al-Buntīl, en: Op. cit., págs. 54 y 346.

¹⁸⁶ LABARTA, Ana, y BARCELÓ, Carmen, op. cit., pág. 95.

¹⁸⁷ Esta almunia es sólo conocida por las descripciones de sus flores; véase: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 175.

¹⁸⁸ Véase: Ibíd., pág. 137, nota 73.

¹⁸⁹ Por ejemplo en: Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 13.

¹⁹⁰ Ibíd., pág. 47. Véase también: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 136.

¹⁹¹ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Aḥmad, op. cit., págs. 136-7.

¹⁹² AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 471.

¹⁹³ IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 37.

Algunos gobernadores provinciales poseían asimismo almunias, tales como la del tuḡībī de Zaragoza Muḥammad b. Hāšim. También la familia aristocrática zaragozana de los Banū Nūḥ poseía una *munya* que llevaba su nombre en las proximidades de la capital¹⁹⁴.

La tradición de disfrutar de las almunias perduró durante el periodo de las taifas. Así, sabemos que Al-Mutawakkil de Badajoz poseía la Munyat al-Badī¹⁹⁵. Asimismo en torno a la Valencia taifa se hallaban las almunias de la Ruṣāfa, seguramente de origen omeya, y la de ʿAbd al-ʿAzīz, aunque tal vez ambos nombres correspondieran a una sola instalación¹⁹⁶; por otra parte, en Albarracín se encontraba la Munyat al-ʿUyūn (de las Fuentes) y en Toledo la del régulo al-Ma'mūn, llamada de la Noria¹⁹⁷. Pero destaca sobre todo la Munya al-Ŷaʿfariyya de la dinastía ḥudī de Zaragoza, la famosa Aljafería, a la que ya nos hemos referido y que, como reflejan sus otros nombres, *dār* y *qaṣr*, era mucho más que una almunia.

Por su parte, el gobernador almorávide de Córdoba construyó a finales del siglo XI la Munyat al-Zubayr, que llevaba su nombre¹⁹⁸. Asimismo la finca de placer del futuro Califa almohade al-Manṣūr en la ciudad de la que era gobernador, Málaga, conocida como Qaṣr al-Sayyid, es denominada también *munya*, *riyāḍ* o *ŷanna*¹⁹⁹.

Buḥayra.

Otro término que aparece en las fuentes en referencia a las fincas de recreo periurbanas, si bien con mucha menor frecuencia, es *buḥayra*. Se trata de un diminutivo de

¹⁹⁴ VIGUERA, M^a Jesús, El Islam en Aragón, op. cit., pág. 107.

¹⁹⁵ PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 154.

¹⁹⁶ IBN AL-KARDABUS, texto árabe, op. cit., pág. 107; AL-MAQQARI, Nafḥ al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 657-8.

¹⁹⁷ Ibíd., t. I, págs. 578 y 584.

¹⁹⁸ Citado por: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 138.

¹⁹⁹ IBN AL-JATIB la denomina *munya* y *riyāḍ* en: Iḥāta..., texto árabe, 1973-8, t. I, págs. 541 y 411 respectivamente. El mismo autor utiliza la palabra *ŷanna* en otro texto de su Mufājarāt, citado y traducido por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 396. Ibn Furkūn emplea el término *riyāḍ* en un texto reproducido y traducido en: Ibíd., pág. 397. Véase también, de los mismos autores: La arquitectura residencial..., op. cit., págs. 160-1.

la palabra *bahra*, que significa "depresión donde el agua se concentra", y posee la misma raíz que *bahr*, es decir "lago"²⁰⁰. En este sentido, numerosos topónimos españoles y portugueses proceden del vocablo *buhayra*, como Albufera, Albuera, Albojaira o Albufeira.

Pero también la misma palabra se empleó, tanto en el Norte de África como en al-Andalus, especialmente en época almohade, para denominar a palacios de placer situados entre huertas y jardines y que poseían un gran estanque²⁰¹. En Marrākuš los soberanos Almohades construyeron una²⁰² y otra en Sevilla²⁰³, cuyo palacete, como vimos, era denominado *qasr*.

Rahal.

Más polémico que el anterior es el término *rahal*. Para M^a Jesús Rubiera, que emplea argumentos etimológicos, no es más que un redil de ganado o una cabaña de pastores²⁰⁴. Robert I. Burns defiende la misma idea²⁰⁵, pero Pierre Guichard, sin embargo, ha definido el *rahal* como una gran propiedad aristocrática que aunaba las funciones de lugar de recreo y explotación agrícola; generalmente estaba situada en la periferia de la huerta, entre el secano y el regadío²⁰⁶. Como dice Lagardère, según esta interpretación no habría diferencias funcionales entre la *munya* y el *rahal*. En este sentido Julio Navarro y Pedro Jiménez consideran, basándose en la toponimia, que el Castillejo de Monteagudo y su entorno

²⁰⁰ HUICI MIRANDA, A., Buhayra, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 1, pág. 1288.

²⁰¹ Ibíd.; véase también: BARRUCAND, Marianne, I giardini di Meknès e le loro origini, en Il giardino islamico. Architettura, natura, paesaggio, Electa, Milán, 1994, págs. 155-68 (pág. 155).

²⁰² IBN ṢAHIB AL-ṢALA, op. cit., pág. 173.

²⁰³ Ibíd., págs. 188-92.

²⁰⁴ Rafals y reales; ravals y arrabales; reals y reales, en Sharq al-Andalus, I, 1984, págs. 117-22.

²⁰⁵ BURNS, Robert I., Foundations of crusaders Valencia (Diplomatarium, II), Princeton University Press, 1991, pág. xiii.

²⁰⁶ La société rurale valencienne à l'époque musulmane, en Estudis d'Història Agrària, III, 1979, págs. 41-52 (págs. 44-7); del mismo autor: A propos des rahals de l'Espagne orientale, en Miscelánea Medieval Murciana, XV, 1989, págs. 9-24.

constituían un *rahal*²⁰⁷. Pocklington, por su parte ha traducido el término como "*cortijo de secano*", en el sentido también de gran propiedad aristocrática²⁰⁸ y Glick sigue igualmente la interpretación de Guichard²⁰⁹.

Rawda.

Por su parte la palabra *rawḍa* (pl. *riyād*) significa jardín, vergel²¹⁰. Por ejemplo, un edificio del Alcázar era la Dār al-Rawḍa (del Jardín), al parecer destinada a audiencias del Califa²¹¹.

Pero también era el término que se empleaba en al-Andalus para los cementerios de las dinastías gobernantes o de otros personajes importantes²¹², o bien a los mausoleos que se hallaban dentro de los mismos, rodeados generalmente de jardines²¹³, o bien incluso simplemente a una tumba rica²¹⁴. La acepción funeraria de esta palabra tal vez se deba a una utilización de la parte por el todo, o bien pueda derivarse del nombre adoptado por la Mezquita que acoge los restos del Profeta en Medina, *rawḍa*. Sin embargo, también otras necrópolis no principescas recibían el mismo nombre, por lo que el término no era exclusivo de los cementerios de las familias reales, si ben el nombre más habitual de los cementerios era *maqbara*. Un buen ejemplo de rauda funeraria es la *Rawdat al-Julafā'* (de los Califas)

²⁰⁷ El Castillejo..., op. cit., pág. 95.

²⁰⁸ POCKLINGTON, R., Estudios hispánicos en torno a los orígenes de Murcia, Academia Alfonso X el Sabio, Murcia, 1990, págs. 225-6.

²⁰⁹ GLICK, Thomas F., From Muslim..., op. cit., págs. 22-5.

²¹⁰ WEINTRITT, O., *Rawḍa*, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 8, págs. 463-5.

²¹¹ AL-MAQQARI, Nafh al-Tib, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 464 y 578.

²¹² PINILLA, Rafael, Aportaciones al estudio de la topografía de Córdoba islámica: almacabras, en *Qurtuba*, 2, 1997, págs. 175-214 (pág. 180).

²¹³ También los cementerios públicos contaban con árboles; véase: VÍLCHEZ, Carlos, Cementerios hispanomusulmanes granadinos, Universidad de Granada, 1986, pág. 11.

²¹⁴ CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 427.

del Alcázar de Córdoba²¹⁵.

2) TIPOLOGÍA DE LOS CONJUNTOS PALATINOS.

A continuación voy a analizar las residencias reales como conjuntos arquitectónicos, ya que el estudio de cada uno de sus elementos tendrá lugar a lo largo los capítulos siguientes. No obstante la escasez y la mala conservación de los palacios que han llegado a nosotros, dificulta notablemente este análisis.

Considero que dicho estudio es más factible y más interesante para este trabajo desde el punto de vista de las funciones de los conjuntos palatinos y palacios que por lo que se refiere a sus tipologías. Serán así analizadas en primer lugar las grandes ciudades palatinas, seguidamente las alcazabas y palacios fortificados, a continuación los palacios urbanos, ubicados en el interior de las ciudades, y finalmente los palacios periurbanos de recreo que se construían en las proximidades de las mismas. Cada uno de estos tipos palaciegos desempeñaba unas funciones diferentes, como veremos.

No olvidemos tampoco que cada soberano poseía no uno sino varios palacios. En muchos casos los soberanos tenían su residencia en un palacio oficial en la ciudad palatina o en la ciudadela, pero asimismo él y otros miembros de la familia real podían disfrutar de otros palacios residenciales o de placer en el núcleo urbano y sobre todo fuera de él, en sus proximidades. Es el caso de la Córdoba de los Emires Omeyas, con el Alcázar y las almunias, o de las capitales taifas de Toledo, Sevilla y Almería, entre otras, así como de la Sevilla almohade o la Granada nazarí.

Pero sin duda la multiplicación de centros de poder más significativa tuvo lugar durante el Califato de Córdoba. Como ha señalado Mazzoli-Guintard, tras la fundación de Madīnat al-Zahrā' se produjo un fenómeno de doble polaridad, ya que tanto Córdoba, con su Alcázar, como la ciudad palatina eran núcleos urbanos independientes y con administración propia, pero al mismo tiempo al-Zahrā' representaba la única capitalidad de

Fig.30

Fig.29

²¹⁵ Crónica anónima de Abd al-Rahmān III, pág. 93 de la traducción.

al-Andalus²¹⁶.

Esta proliferación de palacios no es exclusiva de al-Andalus, sino que tenía lugar en toda la *Dār al-Islām* y procedía de la tradición romana de la villa, como lugar de retiro y descanso en contraposición al palacio urbano oficial. También en el propio reino astur puede apreciarse esta complementariedad entre la Oviedo, *urbs regia* de Alfonso II, y el área palatina de placer en el monte Naranco de Ramiro I. Posteriormente los soberanos castellanos de la Baja Edad Media retomaron esta práctica, en Segovia, en Arévalo, en Medina del Campo, en Burgos o en Toledo²¹⁷.

2.a) CIUDADES PALATINAS.

Las ciudades palatinas, no en vano bajo la denominación *madīna* en las fuentes andalusíes, eran verdaderos centros urbanos que comprendían distintas áreas. Como afirman André y Oleg Grabar, encerradas en sus murallas y compuestas de unidades más pequeñas, cada una de ellas completaba un mundo cerrado y autosuficiente²¹⁸. En efecto, una de las características más destacadas de las ciudades palatinas y los grandes palacios es la diferenciación de sus espacios según sus funciones. Esta característica, por supuesto no exclusiva de la arquitectura islámica, refleja la especialización y la burocratización de las actividades palatinas, propias de una estructura estatal. La separación de los espacios corresponde a la división de las funciones, a la jerarquización y diversidad interna de la clase dirigente, y a la heterogeneidad de las actividades del propio soberano.

Las ciudades palatinas eran, en efecto, grandiosas fundaciones que manifestaban claramente el poder del soberano, y que se pueden considerar, por lo tanto, como imágenes del Estado. De este modo a través de ellas se revelaban las principales características de la estructura estatal: firmeza del poder, centralización y jerarquización del gobierno,

²¹⁶ MAZZOLI-GUINTARD, Ch., Remarques sur le fonctionnement d'une capitale à double polarité, en *Al-Qantara*, XVIII, 1997, págs. 43-69, *passim*.

²¹⁷ Véase: PÉREZ HIGUERA, M^a Teresa, Arquitectura mudéjar en Castilla y León, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1993, págs. 80-3.

²¹⁸ GRABAR, Oleg, y GRABAR, André, L'essor des arts inspirés par les cours princières à la fin du premier millénaire: princes musulmans et princes chrétiens, en Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XII: L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo (Spoleto, 1964), t. II, págs. 845-901 (pág. 850).

profesionalización, aislamiento y diversificación del poder, presencia de un ejército permanente, posesión de una economía fuerte, etc.

Los grandes monarcas del Antiguo Oriente erigieron sus ciudades palatinas ex novo. Tell-el-Amarna en Egipto, la meda Ecbatana, luego reutilizada por Aqueménidas y Partos, las aqueménidas Pasargada y Persépolis, o las sasánidas Fīrūzābād y Bīšāpūr, son buenos ejemplos.

La tradición del antiguo Oriente fue continuada por los soberanos musulmanes. Ya los Omeyas erigieron palacios fuera de las ciudades, buscando una mayor independencia, seguridad y descanso. Pero fueron los ‘abbāsīs los que asumieron plenamente la tradición mesopotámica-irania de la ciudad palatina. Destaca en este sentido la fundación de la ciudad circular de Bagdād, Madīnat al-Salām, creada en el año 762 de J.C. por el Califa al-Manšūr a manera de *imago mundi*²¹⁹. Su forma tenía claros antecedentes, a pesar de que las fuentes árabes insisten en su originalidad: ciudades como la mitania Zinchirili, o las citadas Ecbatana y Fīrūzābād y otras son claros precedentes por su forma circular. Se trata de una representación cósmica, una representación del mundo sometido al Califa del Islam, la Madīnat al-Salām, la Ciudad de la Paz. Su área central estaba ocupada por la Dār al-Jalīfa, el complejo califal donde se encontraban el Palacio y la Aljama; en el mismo centro de la ciudad se hallaba la cúpula del salón de audiencias del Palacio. Más tarde analizaremos los aspectos cósmicos de esta ciudad que se convirtió en un mito y un modelo para todo el Islam.

A imitación de ella, por ejemplo, Hārūn al-Rašīd inició la construcción de Ḥiṣn Qadisiyya, ciudad también de planta central, pero octogonal. No obstante, el otro gran

²¹⁹ Véase: CRESWELL, K. A. C., Early Muslim Architecture, t. II, Nueva York, 1979 (1º ed. 1940), págs. 1-38; EL-ALI, Saleh Ahmad, The Foundation of Baghdad, en The Islamic City, ed. A. H. HOURANI y S. M. STERN, Oxford, 1970, págs. 87-101; GRABAR, Oleg, La formación del arte islámico, Cátedra, Madrid, 1984, págs. 40, 43, 48, 56, 63, 78-84, 119, 123, 188-94, 206 y 231; LASSNER, J., The topography of Baghdad in the Early Middle Ages. Text and studies, Detroit, 1970; del mismo autor: The Shaping of Abbasid Rule, Princeton, 1980, parte 2; STRIKA, Vincenzo y JALIL, Jabir, The Islamic architecture of Bagdad: the results of a joint Italian-Iraqi Survey, Instituto Universitario Orientale, Nápoles, 1987; WENDELL, C., Baghdad: imago mundi, and other foundation-lore, en International Journal of Middle East Studies, 2, 1971, págs. 99-128.

complejo palatino de los ʿAbbāsīes fue Samarra²²⁰, residencia califal fundada en el año 836 de J.C. a orillas del Tigris a más de 100 Km. de Bagdād en una región rica en recursos agrícolas y cinegéticos. Según André y Oleg Grabar Samarra fue la materialización del mito de la ciudad palatina islámica, imitada por los Omeyas andalusíes y los Fāṭimīes egipcios²²¹. Era, en efecto, un grandioso conjunto de palacios residenciales, centros administrativos, ministerios, fortificaciones militares, avenidas, acueductos, mercados, mezquitas, prisiones, establos, casas, jardines, campos de polo, hipódromos, explotaciones agrícolas y parques de caza. El principal palacio, constaba de dos partes, Dār al-ʿAmmā, el palacio público, y ʿYawšaq al-Jāqānī, el palacio residencial. Y, como es habitual en la arquitectura islámica fue ampliada y reformada por las sucesivas intervenciones de los diferentes Califas.

En el Magrib y en Egipto igualmente pronto aparecieron estas ciudades palatinas aisladas, en concreto en el siglo IX. En efecto, Raqqāda, capital aglabí, fue constituida en el año 263 H. (876 de J. C.) por Ibrāhīm II, que erigió en ella su palacio, el Qaṣr al-Faṭḥ. Estaba completamente rodeada por un muro, y poseía varios palacios, una aljama, baños, mercados y grandes extensiones de jardines²²². Otra ciudad de este tipo es Aṣīr, fundada en el siglo X en Argelia por Zīrī b. Manād y luego reutilizada por los Hammādīes²²³.

Pero sobre todo destacan es este aspecto los Fāṭimīes. Así, Sabra, también llamada al-Manṣūriyya, fue erigida por el Califa fāṭimī al-Manṣūr al sudeste de Qayrawān, para

²²⁰ Véase: CRESWELL, K. A. C., Early Muslim, op. cit., t. II, págs. 232-43 y 267-70; LASSNER, J., y FALKNER, R., The 1986 survey season at Samarra, en *Iraq*, 49, 1987, págs. 143-74; de los mismos autores y WILKINSON, T. J., Survey and excavations at Samarra 1989, *Iraq*, 52, 1990, págs. 121-48; NORTHEDGE, A., Samarra, op. cit.; del mismo autor: Planing Samarra, en *Iraq*, 47, 1985, págs. 109-28; ROGERS, J. M., Samarra: A study in Medieval Town Planing, en The Islamic City, ed. A. H. HOURANI y S. M. STERN, Oxford, 1970, págs. 119-56; SARRE, F., y HERZFELD, E., Die Ausgrabungen von Samarra, 4 tomos, Berlín, 1913-48.

²²¹ GRABAR, Oleg, y GRABAR, André, op. cit., págs. 852-3.

²²² Véase: CHABBI, R., Raqqada, en *Africa*, 2, 1967-8, págs. 349-50; LEZINE, A., Sur deux chateaux musulmans d'Ifrīqiya, en *Revue des Etudes Islamiques*, 39, 1971, págs. 87-103; MARÇAIS, George, Rakkāda, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 8, págs. 414-5.

²²³ Véase: GOLVIN, Lucien, Le palais de Zīrī à Achīr (Dixième siècle J. C.), en *Ars Orientalis*, 6, 1966, págs. 47-76.

conmemorar una victoria sobre un rebelde, como nueva sede del poder²²⁴. Otra ciudad, Mahdiyya, fue también fundada en Ifrīqya por los Fāṭimíes²²⁵. Estas ciudades ya carecían del sentido universalista y ecuménico de la Madīnat al-Salām, la Bagdād de al-Manṣūr; sus nombres triunfalistas, en el sentido militar, nos remiten a una época en la que ya la unidad del Islam era una quimera inalcanzable, y los distintos estados musulmanes trataban de consolidarse.

Otro grupo de ciudades palatinas lo forman aquellas erigidas dentro de un núcleo urbano más amplio, generalmente en un extremo, no alejadas de él como las anteriores. De este modo, forman parte de la organización urbana pero también conectan directamente con el exterior. Potentes murallas las separan simbólicamente y aíslan de la ciudad civil y las protegen del mundo externo.

Es el caso de algunas fundaciones de la Antigüedad, como Jorsabād, y de numerosas ciudades palatinas medievales como Bizancio, Bujāra²²⁶, El Cairo Fāṭimí²²⁷, Aleppo²²⁸ o la Herat Timurí²²⁹. La más próxima en el espacio y en el tiempo a las primeras ciudades palatinas andalusíes es al-Manṣūriyya, luego llamada al-Qāhira (El Cairo), es decir, La Victoriosa, construida por los Fāṭimíes en el año 959 de J. C.; contemporánea por tanto a

²²⁴ Véase: TALBI, M., Sabra or al-Mansuriyya, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 8, págs. 688-9; ZBISS, S. M., Mahdiya et Sabra-Manṣūriya. Nouveaux documents d'art fatimite d'Occident, en Journal Asiatique, 244, 1956, págs. 79-93.

²²⁵ Véase: CRESWELL, K. A. C., The Muslim architecture of Egypt, op. cit., t. I, págs. 2-5; GOLVIN, Lucien, Mahdiya à la période Fātimide, en Revue de l'Occident Musulman et Méditerranéen, 27, 1979, págs. 75-98; LEZINE, A., Mahdiya: Recherches d'Archéologie Islamiques, París, 1965; del mismo autor: Notes d'archéologie ifriqiyenne, en Revue des Études Islamiques, 35, 1967, págs. 53-101; del mismo: Mahdiya, Société Tunisienne de Diffusion, 1968; ZBISS, S. M., op. cit.

²²⁶ Véase: PUGACENKOVA, G., y REMPEL, L., Bukhara, Moscú, 1949.

²²⁷ Véase: CRESWELL, K. A. C., Early Muslim Architecture, op. cit., t. II, págs. 1-63.

²²⁸ Véase: SAUVAGET, Jean, Alep, París, 1941.

²²⁹ Véase: ALLEN, T., Timurid Herat, Wiesbaden, 1983; GAUBE, H., Iranian Cities, Nueva York, 1979, págs. 31-64.

Madīnat al-Zahrā', y situada en las cercanías de Fustāt, fue obra del Califa al-Mu'izz²³⁰.

Todas estas ciudades englobaban numerosas dependencias: palacio representativo, viviendas del soberano y de los dignatarios, aljama, oficinas administrativas, baños, área militar, y otras muchas. No obstante, sus dimensiones eran más reducidas que las ciudades aisladas que analizamos en el anterior apartado y el número de sus dependencias generalmente menor.

Con respecto a AL-ANDALUS, dos de las ciudades palatinas conocidas pertenecen a la primera tradición, la de los conjuntos aislados: Madīnat al-Zahrā' y Madīnat al-Zāhira; Otra, la Alhambra, entronca con la segunda, la de las ciudades palatinas anexas a la ciudad civil; de la Madīnat al-Fath almohade erigida en Gibraltar apenas sabemos nada. Con respecto a sus dimensiones, oscilan entre las 110 Ha de Madīnat al-Zahrā' y las 2,84 Ha de Gibraltar, pasando por las 9,23 Ha de la Alhambra²³¹; ignoramos aún las dimensiones de Madīnat al-Zāhira.

Fig.31a

Fig.31b

Madīnat al-Zahrā'.

Cronológicamente la primera de las ciudades palatinas andalusíes fue la fundación califal omeya, erigida un siglo después de las pioneras del Magrib. Y si su modelo se hallaba sin duda en Oriente, su antecedente más inmediato fue la citada Raqqāda; un precursor en la Península, si bien mucho más modesto y de muy distintas características era la Oviedo de Alfonso II.

Madīnat al-Zahrā', situada a unos siete kilómetros de Córdoba fue erigida por el Califa 'Abd al-Rahmān III como símbolo de su nueva dignidad, a imitación de las ciudades de Oriente y del Magrib. En efecto, 'Abd al-Rahmān III

"proyectó Madīnat al-Zahrā', que sería su residencia y trono de su reino,

²³⁰ CRESWELL, K. A. C., The Muslim architecture of Egypt, op. cit., t. I, págs. 21-35.

²³¹ MAZZOLI-GUINTARD, Ch., op. cit., págs. 328-9.

y la llenó de edificios, palacios y jardines [...]”²³².

La creación de Madīnat al-Zahrā' responde, por lo tanto, a la intención de manifestar el triunfo del Estado Omeya y celebrar la adopción del título califal por °Abd al-Raḥmān III. La nueva ciudad palatina pretendía emular a las míticas Bagdād y Samarra °abbāsīs y sobre todo competir con Sabra-Manṣūriyya y El Cairo²³³. Para ello el Califa no dudó en invertir importantes recursos económicos y humanos en su construcción.

En los capiteles de Madīnat al-Zahrā' aparecen repetidamente los nombres de los Califas promotores, con su titulación, completa o no, y la especificación de su labor como edificadores²³⁴. En uno de ellos, a modo de ejemplo, podemos leer:

"El siervo de Dios, al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh, Emir de los Creyentes.

²³² Según Ibn Jaldūn, citado por: AL-MAQQARI, Nafḥ al-Tib, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 112; traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., pág. 127.

²³³ Los deseos de legitimación del Califato se dirigieron sobre todo hacia Oriente. A imitación de los °Abbāsīs, °Abd al-Raḥmān III construyó una gran ciudad palatina, la citada Madīnat al-Zahrā', en las proximidades de la capital. Asimismo el Califa desarrolló el ceremonial y el boato de la corte y empleó estructuras arquitectónicas adecuadas a la grandeza de la nueva realidad política, tomando como modelo el esplendor Fāṭimí y °Abbāsí. Se ha constatado la presencia de artistas procedentes de Siria o Egipto que han dejado su huella en la decoración de Madīnat al-Zahrā' y, ya en época de al-Ḥakam II, en la mezquita de Córdoba. Asimismo los jardines, especialmente el situado delante del Salón Rico con estructura de crucero, se integran plenamente en la tradición oriental.

Desde la época de °Abd al-Raḥmān II las referencias al pasado hispano-godo en el arte andalusí fueron desapareciendo y se sustituyeron fundamentalmente por la influencia oriental, que se intensificó durante el periodo califal. No obstante, algunos capiteles de la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā', por ejemplo los de la mezquita, son todavía de influencia visigoda, si bien ya de nueva obra. Asimismo se conserva el sistema de construcción de los muros de tradición hispana.

²³⁴ Véase: MARTÍNEZ NÚÑEZ, M^a A., La epigrafía del Salón de °Abd al-Raḥmān III, en Madīnat al-Zahrā'. El Salón de °Abd al-Raḥmān III, coord. por A. VALLEJO, Junta de Andalucía, Córdoba, 1995, págs. 107-52; OCAÑA JIMÉNEZ, M., Capiteles de la residencia califal de Madīnat al-Zahrā': estudio de sus inscripciones, en Boletín de la Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba, X, 1931, págs. 215-26; del mismo autor: Capiteles epigrafiados de Madīnat al-Zahrā', en Al-Andalus, IV, 1936-9, págs. 158-66; del mismo: Inscripciones árabes descubiertas en Madīnat al-Zahrā' en 1944, en Al-Andalus, X, 1945, págs. 154-9.

*Una de las obras que él ordenó que se hicieran, que se hizo con la ayuda de Dios [bajo la dirección de] Šadiq al-Fatà al-Kātim en el año trescientos sesenta y dos. Obra de Faḥīh, el [...] su siervo"*²³⁵.

Su construcción debe entenderse, por lo tanto, como un atributo de soberanía que se arroga al-Nāṣir en su nueva condición de Califa. De este modo, siguiendo la tradición de los soberanos orientales, consideramos que la creación de una ciudad palatina no es sino una prerrogativa califal comparable a la acuñación de moneda o la mención de su nombre en la oración. El mecenazgo artístico fue, en efecto, una de las principales bazas propagandísticas del Califato cordobés. Antonio Vallejo ha señalado asimismo que la creación de la ciudad da respuesta tanto al incremento de población por la integración de los rebeldes del Magreb por ʿAbd al-Rahmān III como al crecimiento de los órganos burocráticos, económicos y militares del nuevo Estado califal²³⁶.

Las fuentes históricas, que nos proporcionan numerosos datos acerca de su construcción, consideran a la ciudad, en efecto, como una manifestación de la autoridad califal y le dedican numerosos elogios²³⁷. La principal fuente es la única contemporánea, los Anales palatinos de al-Ḥakam II²³⁸, mientras que los restantes testimonios son

²³⁵ Traducción de la inscripción que aparece en un capitel del Museo Nacional de Kuwait LNS 2 S, por FAIRCHILD RUGGLES, D., en: Capitel de Madīnat al-Zahrā', n.º 39 del Catálogo, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, pág. 247.

²³⁶ El proyecto urbanístico, op. cit., pág. 69.

²³⁷ Véase: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā' en los autores árabes, en Al-Mulk, 1, 1959-60, págs. 63-106; de la misma autora: Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit.; LABARTA, Ana, y BARCELÓ, Carmen, op. cit.; RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 127-31; VALLEJO, Antonio, Madīnat al-Zahrā': La realidad arqueológica y las fuentes documentales, en Actas de las I Jornadas de Cultura Islámica (Toledo, 1987), págs. 119-27.

²³⁸ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Aḥmad, op. cit.

recopilaciones tardías, repletas de lugares comunes y datos cuantitativos²³⁹.

Las cifras exageradas, las comparaciones tópicas, las leyendas en torno a su origen y las descripciones hiperbólicas se unen para reflejar la importancia de la construcción de la ciudad palatina. Los textos nos informan de las medidas del conjunto, el número de obreros y bestias de carga empleados en su construcción, la riqueza de los materiales utilizados y los grandes gastos ocasionados por las obras. Se subraya igualmente la utilización de materiales nobles procedentes de lugares alejados, que manifestaban el prestigio internacional del soberano y su poder más allá de las fronteras. Finalmente al-Zahrā' fue una nostálgica fuente de inspiración para los poetas posteriores a su destrucción, que sin duda evocaban en sus composiciones el esplendor califal que simbolizaba esta ciudad.

Las obras, que comenzaron en el año 325 H. (936 de J.C.) según fuentes tardías, o en el 329 H. (940-1 de J. C.), según Ibn Ḥayyān²⁴⁰, fueron dirigidas por el príncipe heredero, al-Ḥakam, que las continuó posteriormente ya como Califa. Con Almanzor la ciudad entró en crisis y fue abandonada por la administración quedando relegada a residencia del impotente Califa Hišām²⁴¹. Finalmente al-Zahrā' fue destruída durante la *fitna* por los bereberes de Sulaymān al-Mustaʿīn en el año 401 H. (1010 de J.C.)²⁴², y su ruina y saqueo

²³⁹ Véase especialmente: Dikr bilād al-Andalus, op. cit., págs. 172-7 de la traducción; AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 338, 348-9, 352-3 y 358-70; t. II págs. 64-8, 99-112, 152-4 y 223-9; IBN HAWKAL, op. cit., pág. 64; IBN ʿIDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, t. II, págs. 209 y 231; del mismo: Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., págs. 89 y 98; IBN AL-JATIB, Kitāb al-māl al-aʿlām, ed. de E. LÉVI-PROVENÇAL, Rabat, 1939, págs. 43-5, 57 y 118; Ibn Jaldūn. Historia de los Árabes de España, op. cit., 1967, XLV-XLVI, pág. 395; AL-IDRISI, op. cit., pág. 212; AL-NUWAYRI, op. cit., VI, 1916, pág. 33.

²⁴⁰ Tal vez la primera fecha corresponda a la preparación del terreno y la segunda al inicio de las construcciones; sin embargo la designación del año 325 H. podría ser una elaboración posterior no exenta de connotaciones cosmológicas, como han señalado: FIERRO, M^a Isabel, Sobre la adopción del título califal por ʿAbd al-Rahmān III, en *Sharq al-Andalus*, 6, 1989; y LABARTA, Ana, y BARCELÓ, Carmen, op. cit., págs. 97-8. En efecto ʿAbd al-Rahmān III accedió al poder como Emir precisamente cuando comenzaba el siglo IV H. (911 de J. C.), de manera que sus primeros 25 años correspondieron al periodo de lucha contra sus enemigos y los 25 siguientes a la consolidación de su poder y a sus actividades arquitectónicas. De esta forma la fecha dada por los relatos posteriores, 325 H. (936 de J. C.), podría ser inexacta e ideal.

²⁴¹ AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 482.

²⁴² IBN HAZM, Yamharat..., op. cit., pág. 103.

fueron progresivos.

La ciudad ha sido excavada parcialmente desde el año 1911 en distintas fases y han sido restauradas algunas de sus dependencias principales²⁴³. Se trata de un gran recinto rectangular amurallado de 1500 x 750 m., situado a 7 Km. de la *madīna* de Córdoba. Emplazada en la falda de Sierra Morena, sobre un espolón natural que se abre sobre el Valle del Guadalquivir, está situada unos 100 m. por encima de la cota de altura del valle. Es una obra grandiosa e impresionante, que modifica y domina el paisaje en el que se localiza, ofreciendo una imagen indiscutible de autoridad y poder desde su posición dominante.

Fig. 32a

La ciudad se adapta al terreno mediante la construcción de paratas o terrazas. Al-Idrīsī especifica que *Madīnat al-Zahrā'* se dividía en tres terrazas²⁴⁴: las dos superiores constituían el llamado por las fuentes *qaṣr*, el área oficial donde se encontraban el palacio residencial del Califa o *Dār al-Mulk*, en la parata superior, y las viviendas de los altos dignatarios los salones de audiencias, el área militar, algunos baños, y el consejo de visires; la inferior estaba ocupada por la ciudad propiamente dicha, que incluía residencias militares²⁴⁵, las

Fig. 32b

²⁴³ La bibliografía con carácter general sobre la ciudad es la siguiente: ACIÉN ALMANSA, A., *Madīnat al-Zahrā' en el urbanismo musulmán*, en Cuadernos de *Madīnat al-Zahrā'*, 1, 1987, págs. 11-32; ARJONA CASTRO, A., *Urbanismo...*, op. cit., págs. 109-14; GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, Manuel, *El arte árabe español hasta los almohades. Arte mozárabe*, Ars Hispaniae, vol. III, Plus Ultra, Madrid, 1951; HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, *Madīnat al-Zahrā'. Arquitectura y decoración*, Patronato de la Alhambra, Granada, 1985; LÓPEZ CUERVO, S., *Medina A-Zahra. Ingeniería y formas*, MOPU, Madrid, 1985; OCAÑA JIMÉNEZ, M., *Madīnat al-Zahrā'*, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 5, págs. 1008-10; TORRES BALBÁS, L., *La Mezquita de Córdoba y Madīnat al-Zahrā'*, Madrid, 1952; del mismo autor: *Arte hispanomusulmán*, op. cit., págs. 331-788; VALLEJO, Antonio, *Madīnat al-Zahrā': La realidad arqueológica...*, op. cit.; del mismo autor: *Madīnat al-Zahrā': el triunfo del estado islámico*, en *Al-Andalus. Las artes islámicas en España*, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 27-39; del mismo: *El proyecto urbanístico...*, op. cit.; VELÁZQUEZ BOSCO, R., *Medina Azzahara y Alamiriya*, Madrid, 1912.

²⁴⁴ Op. cit., pág. 263. También aparece la descripción de la ciudad organizada en terrazas, en: AL-HIMYARI, op. cit., pág. 117; asimismo en: AL-NUWAYRI, op. cit., VI, 1916, pág. 33.

²⁴⁵ De los restos arqueológicos de este sector inferior, tan sólo seis estructuras idénticas situadas a occidente formadas por grandes patios y naves extremas se han identificado hipotéticamente con las casas militares. Véase: VALLEJO, Antonio, *El proyecto*

viviendas de los funcionarios, mercados, oficinas administrativas, manufacturas, almacenes, baños, etc.; finalmente, el conocido como Jardín Bajo y la Aljama servían de nexo entre las paratas media y baja. Asimismo, como en todas las ciudades andalusíes, existían edificaciones extramuros²⁴⁶. Un precedente de dicha disposición topográfica se encuentra en la misma periferia de Córdoba, concretamente en la almunia de la Ruṣāfa. Como señala Vallejo, la capacidad de transformación del paisaje, de la montaña sobre la que se asienta la ciudad, manifestaba el poder absoluto del Califa²⁴⁷.

Madīnat al-Zahrā' era, por lo tanto, una ciudad completa, como las fundaciones califales de Oriente. Dentro de cada una de las tres grandes terrazas se disponían otros complejos en paratas menores a diferentes alturas²⁴⁸. Las terrazas escalonadas adaptaban la ciudad al relieve y eran soportadas por poderosos muros de refuerzo. La comunicación entre los distintos niveles se realizaba mediante rampas.

Dentro de la terraza superior de las tres descritas por las fuentes árabes, se diferencian a su vez varias paratas. La situada en una cota más alta era la vivienda del Califa, mientras que en un plano ligeramente inferior se encontraba la zona residencial del príncipe heredero y los primeros funcionarios y un poco más abajo las áreas representativas o de aparato. Esta situación dominante del alcázar diferenciaba a Madīnat al-Zahrā' de las ciudades omeyas y ʿabbāsíes, como ha señalado Vallejo²⁴⁹. De este modo la ciudad constituía además de una demostración material del dominio del Estado califal sobre sus gobernados, una manifiesta imagen arquitectónica de la jerarquización de la corte. Los edificios residenciales del soberano, su familia y los altos funcionarios, así como el área representativa de los salones oficiales ocupaban la terraza superior. Pero dentro de ella era la vivienda del soberano, que además era en un principio el eje de toda la organización de la ciudad, la que ocupa el punto más elevado. Llama la atención que no fuera el salón de

urbanístico..., op. cit., pág. 74.

²⁴⁶ ACIÉN ALMANSA, M., Madīnat al-Zahrā'..., op. cit., págs. 23-4.

²⁴⁷ El proyecto urbanístico..., op. cit., pág. 73.

²⁴⁸ Ver plano de la estructura de las paratas de LÓPEZ CUERVO, S., en: Op. cit., págs. 37 y 39.

²⁴⁹ VALLEJO, Antonio, Madīnat al-Zahrā': el triunfo..., op. cit., pág. 29.

audiencias el lugar elegido para ocupar la cota más alta, sino que se prefirió destacar la vivienda. Es interesante observar, asimismo, que la aljama quedó relegada con respecto al palacio. Situada en un plano inferior a éste, aparece marginada espacialmente y no formaba parte de los itinerarios de los visitantes oficiales de la ciudad.

En cuanto al desarrollo cronológico de las obras, los textos árabes apenas nos ilustran al respecto y está siendo la arqueología la que está dando a conocer el proceso constructivo²⁵⁰. Lo primero en construirse en ella fue el citado Dār al-Mulk y toda la zona residencial en la parata más alta²⁵¹. Se trata de un recinto de forma rectangular de 600 x 300 codos, que se deforma en el centro de su lado norte para adaptarse al terreno; la residencia del Califa era el eje de la composición y su frente meridional estaba desprovisto de edificaciones para aislar simbólica y visualmente el palacio. Tras una reforma fue dedicada a residencia y lugar de estudio del príncipe heredero, el futuro al-Ḥakam II²⁵². Fue utilizado también para alojar a visitantes, por ejemplo, a algunos de los principales que acudieron a la proclamación de al-Ḥakam II en Madīnat al-Zahrā'²⁵³. En un principio, por lo tanto, la zona residencial era el centro de toda la composición²⁵⁴.

Pero en los años 50 del siglo X las necesidades ceremoniales y administrativas propiciaron una gran reforma, de manera que se amplió la ciudad y se realizó el nuevo sector oficial. El eje compositivo de la ciudad cambió de lugar y se situó en el Salón Rico, centro de un nuevo rectángulo mayor que el anterior pero que repite su misma proporción 2:1²⁵⁵. Se erigió una gran zona de aparato, que marginó al sector residencial y el área palatina se dividió en dos, a partir de un eje norte-sur alineado con la puerta septentrional del recinto

²⁵⁰ Véase: VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico..., op. cit., págs. 74-80 y plano 3.

²⁵¹ Véase: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'..., op. cit., pág. 79.

²⁵² AL-RAZI, 'Isā Ibn Aḥmad, op. cit., págs. 85 y ss.

²⁵³ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, pág. 251; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, en: Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., págs. 121-2.

²⁵⁴ En la ciudad fātimí de Mahdiyya el esquema del conjunto se planificó también más sobre la zona residencial que sobre la de aparato.

²⁵⁵ VALLEJO, Antonio, Madīnat al-Zahrā': el triunfo..., op. cit., págs. 27-39.

formado por las caballerizas; al oeste quedó el área más residencial, con el Dār al-Mulk en el extremo noroeste; y al este el espacio de representación, que, no obstante, incluía algunos edificios residenciales. Todo este conjunto palatino, a su vez, está claramente separado del resto de la ciudad, que podríamos llamar civil, y ocupa la terraza superior. Ésta, cercada al norte, al este y al oeste por la muralla de la ciudad, seguramente también lo estaría al sur por otra paralela a la septentrional. El sector que hemos denominado privado o residencial se componía, por lo tanto, del palacio-vivienda de ʿAbd al-Raḥmān III, luego renovado por su hijo, y de las residencias del heredero y de los altos funcionarios, pero también de almacenes y oficinas administrativas. Todo este sector noroeste está aislado de la muralla por un paso de ronda y presenta un complejo sistema de vigilancia. Y asimismo se encuentra rodeado y aislado por una zona no construída que lo separa de la ciudad propiamente dicha, por lo que domina el conjunto urbano.

La ciudad, por consiguiente sigue un esquema general, pero sus diferentes partes no se relacionan geométricamente entre sí; su organización interna es asimétrica, formada por una suma de patios, edificios, jardines y murallas, situadas a distintos niveles unidos por rampas. Son una serie de unidades autónomas, autosuficientes, y aunque se acomodan dentro del esquema general descrito, sólo se puede detectar una relación geométrica entre cada salón y su entorno. El ejemplo más claro es el Salón Rico, cuyo nicho ciego del Califa es el vértice de un triángulo que genera los límites del edificio y en su prolongación del Jardín Alto, como ha demostrado Antonio Vallejo²⁵⁶. La gran precisión de esta relación que vincula estrechamente el salón y el jardín demuestra la utilización de un módulo. En definitiva,

*"Madīnat al-Zahrā' fue concebida como un auténtico y completo centro urbano desarrollado en fases"*²⁵⁷.

La ciudad poseía, por otra parte, un sofisticado sistema de abastecimiento de agua y de desagüe, que ha sido estudiado por López Cuervo²⁵⁸. Sus investigaciones han sido completadas con el descubrimiento de que la red de aprovisionamiento de agua de al-Zahrā'

²⁵⁶ Ibíd., pág. 34.

²⁵⁷ VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico..., op. cit., pág. 74.

²⁵⁸ Op. cit, págs. 127-47.

reaprovechaba en parte una infraestructura hidráulica romana, concretamente un acueducto que abastecía a Córdoba²⁵⁹. La capital califal era asimismo el centro de un gran sistema de comunicación autónomo, en el que destacaban las tres calzadas que la unían con Córdoba y las que la conectaban con las almunias califales y con el resto de al-Andalus; de ellas apenas quedan algunos restos²⁶⁰. En este sentido Ibn Ḥayyān nos informa de la pavimentación de la calzada que comunicaba Córdoba con Madīnat al-Zahrā' a través de la Munyat al-Nā'ūra²⁶¹ y que era el camino protocolario que recorrían las embajadas. A través de estas obras quedaba probada la eficacia y la efectividad del Estado califal. Por otra parte, se han hallado en las proximidades de al-Zahrā' algunas de las canteras empleadas para la construcción de la ciudad, entre las que destaca la que se encuentra junto al cortijo de Santa Ana de Albaida²⁶².

Madīnat al-Zāhira.

En el mismo siglo X fue construida la segunda ciudad palatina de al-Andalus, Madīnat al-Zāhira, también en las proximidades de Córdoba, entre los años 360 H. (978-9 de J. C.) y 362 H. (981 de J. C.)²⁶³. Sin embargo, a diferencia de Madīnat al-Zahrā', su localización

²⁵⁹ VENTURA VILLANUEVA, A., El abastecimiento de agua a la Córdoba romana. I. El acueducto de Valpuentes, Córdoba, 1993; véase también: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 22 y 31.

²⁶⁰ BERMÚDEZ CANO, J.M., La trama viaria propia de Madīnat al-Zahrā' y su integración con la de Córdoba, en *Anales de Arqueología Cordobesa*, 4, 1993, págs. 259-94; VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico..., op. cit., pág. 72 y plano 1.

²⁶¹ Op. cit., pág. 322.

²⁶² VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico..., op. cit., pág. 71 y fig. 1.

²⁶³ Con respecto a la bibliografía sobre al-Zāhira, véase principalmente: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 141-72; FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, R., Aportaciones a la localización de Al-Madina Al-Zahira: Bellas-Bellis-Velez, en *Al-Mulk*, 4, 1964-5, págs. 44-6; GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, Manuel, El arte árabe español..., op. cit., págs. 165-6; LÉVI-PROVENÇAL, E., España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031). La conquista, el Emirato, el Califato, t. IV de la Historia de España dirigida por R. MENÉNDEZ PIDAL, Espasa Calpe, Madrid, 1957, págs. 408-9; OCAÑA JIMÉNEZ, M., Al-Madina al-Zahira, en *Al-Mulk*, 4, 1964-5, págs. 41-3; del mismo autor: Madīnat al-Zāhira, en Encyclopaedia of Islam, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t.

no está del todo clara, aunque las fuentes escritas indican que estaba situada al este de la ciudad de Córdoba²⁶⁴ y apenas conocemos de ella algunos restos²⁶⁵. Recientemente Arjona la ha situado, en efecto, en la finca Las Quemadas, a oriente de Córdoba²⁶⁶, a partir de la revisión de las fuentes históricas, especialmente el volumen III del Bayān y el Muqtabis V; a la luz de éstas, Arjona ha llegado a la conclusión de al-Zāhira estaba situada cerca de la almunia de Rabanales, en el camino de Córdoba a Armillāt, cerca del Arenal y en un meandro del Guadalquivir, características que reúne la citada finca²⁶⁷. En ella además se han hallado algunos muros contruídos con sillares²⁶⁸, pero estamos todavía a la espera de la pertinente excavación que confirme la localización de la ciudad.

Al-Zāhira fue erigida por Almanzor a imitación de la ciudad califal de Madīnat al-Zahrā', incluso en su nombre. Con la fundación de esta ciudad y la ampliación de la Aljama cordobesa, el dictador trató de manifestar y legitimar su poder asumiendo la tradición califal:

"En el año 368 al-Mašūr ibn Abī ʿAmir hizo construir un alcázar llamado al-Zāhira, cuando su posición era preponderante, su llama brillaba en todo su esplendor, su independencia era manifiesta y eran numerosos sus enemigos.

5, págs. 1007-8; TORRES BALBÁS, Arte hispanomusulmán, op. cit., págs. 597-600; del mismo autor: Al-Madīna al-Zāhira, la ciudad de Almanzor, en Al-Andalus, XXI, 1956, págs. 353-9; VELÁZQUEZ BOSCO, R., op. cit., págs. 20-2.

²⁶⁴ FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, R., Aportaciones..., op. cit.; GRACIA BOIX, R., Los puentes califales de Madīnat Al-Zahira, en Al-Mulk, 4, 1964-5, págs. 47-57 (págs. 47-8); OCAÑA JIMÉNEZ, M., Al-Madīna Al-Zahira, op. cit.; TORRES BALBÁS, L., Al-Madīna al-Zāhira..., op. cit., págs. 357-9.

²⁶⁵ Destacan especialmente dos pilas conservadas, una en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid y otra en el patio de la Madrasa de Ibn Yūsuf en Marrākuš. Sus inscripciones, que mencionan respectivamente a Almanzor y a su hijo ʿAbd al-Malik, fueron traducidas por: LEVI-PROVENÇAL, E., Inscriptions..., op. cit., n° 216 en pág. 194 y n° 217 en págs. 194-5.

Algunos puentes arruinados que se hallan al este de Córdoba, según GRACIA BOIX, R., conducirían a la ciudad de al-Zāhira, o bien estarían dentro de ella, en: Los puentes..., op. cit.

²⁶⁶ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 147-67.

²⁶⁷ *Ibíd.*, págs. 147-61, 169-72 y 175-80.

²⁶⁸ *Ibíd.*, págs. 162-5.

Temeroso de arriesgar su vida por más tiempo en el palacio del príncipe y de exponerse allí a alguna emboscada, tomó precauciones que descubrieron a su señor lo que había estado oculto hasta entonces: que su ministro era más poderoso que él y que rehusaba reconocer su supremacía. Se alzó la orden de los reyes (al-mulūk) haciendo construir un palacio para residir en él, con su familia y los suyos, para convertirlo en sede de su autoridad y marcar así su seguridad y para reunir a sus esclavos y guardias²⁶⁹.

El Califa legítimo, de este modo, quedó casi prisionero en Madīnat al-Zahrā', aislado del nuevo centro de poder "y privado de toda influencia"²⁷⁰.

Sus descripciones son más esporádicas y generales que las de la ciudad de los Califas, no obstante las crónicas y los panegíricos derrochan elogios para referirse a esta ciudad erigida para protección y asiento de Almanzor y su corte²⁷¹. Era una ciudad completamente cercada, que contaba con el palacio residencial del caudillo o *Dar al-Sultān*, residencia de Almanzor, que incluía su harén; era también la sede de su gobierno y contaba con un salón de audiencias, el consejo de los visires, las oficinas de la administración, una aljama, el tesoro público, mercados, cuarteles, arsenales, viviendas, almacenes, cuadras, molinos y jardines, como una pequeña Madīnat al-Zahrā'²⁷². Poseía grandes riquezas, según las

²⁶⁹ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, pág. 460; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: *Urbanismo...*, op. cit., pág. 175. Véase también: AL-HIMYARI, págs. 101-2 de la traducción.

²⁷⁰ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, pág. 461; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: *Urbanismo...*, op. cit., pág. 176. Véase también: AL-HIMYARI, págs. 102-3 de la traducción.

²⁷¹ *Dikr bilād al-Andalus*, op. cit., pág. 192 de la traducción; AL-HIMYARI, págs. 100-3 de la traducción; IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, págs. 275-6 y 291; AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, Beirut, 1968, op. cit., t. I, págs. 113, 156, 299-300, 455-7, y 578-80 y t. III, págs. 74 y 216, etc.

²⁷² AL-HIMYARI, págs. 100-3 de la traducción; IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, págs. 460-1; del mismo: *Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato...*, op. cit., págs. 62 y 65.

fuentes históricas y se emplearon en su construcción materiales preciosos²⁷³. En torno a la ciudad los visires, secretarios y generales de la corte fueron construyendo paulatinamente sus residencias y se formaron también arrabales que llegaron a unirse con los de Córdoba²⁷⁴.

Tras la muerte de Almanzor sus sucesores siguieron utilizándola como sede de su poder²⁷⁵, pero tuvo una existencia incluso más breve que la ciudad califal, ya que fue destruída por al-Mahdī, Califa biznieto de °Abd al-Rahmān III en el año 399 H. (1009 de J. C.)²⁷⁶.

Madīnat al-Fath.

No se volvieron a construir ciudades palatinas propiamente dichas después de siglo X hasta la fundación de la poco conocida Madīnat al-Fath²⁷⁷. Sin embargo en ese intermedio se erigieron en el Magrib algunas otras, como la Qal'a de los Banī Hammād, creada a principios del siglo XI²⁷⁸ y la Qasba almohade de Marrākuš²⁷⁹, ciudad que había sido fundada por los Almorávides. Más tarde, a mediados del siglo XIII, los Meriníes

²⁷³ Ibíd., págs. 64 y 66-7; AL-HIMYARI, págs. 102-3 de la traducción.

²⁷⁴ IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951. t. II, pág. 265.

²⁷⁵ IBN °IDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., págs. 13, 16, 18, 23, 34, 37, etc.

²⁷⁶ Ibíd., págs. 64-8 Y 125. Véase también: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya, en *Al-Andalus*, XII, 1947, págs. 267-93 (págs. 278-9); TORRES BALBÁS, L., Al-Madīna al-Zāhira..., op. cit., págs. 355-6.

²⁷⁷ La fragmentación de al-Andalus durante el periodo de las taifas imposibilitó la consolidación de un poder lo suficientemente fuerte como para acometer la edificación de nuevas ciudades palatinas. Asimismo las posteriores invasiones africanas determinaron la ausencia de nuevas construcciones de esta envergadura en la Península, ya que tanto Almorávides como Almohades asentaron su poder en el Magrib.

²⁷⁸ Véase: BEYLIE, L., La Kalaa des Beni Hammad. Une capitale berebere de l'Afrique du Nord au XI Siècle, Tours, 1909; BOUROUBA, R., La Qal'a des Bani Hammad, Ministerio inf. culture Algérie, 1975; GOLVIN, Lucien, Recherches Archéologiques à la Qal'a des Banu Hammad, París, 1965; del mismo autor: Kal'at Banī Hammād, en *Encyclopaedia of Islam*, new edition, E. J. Brill, Leiden, 1979-?, t. 4, págs. 478-81.

²⁷⁹ Véase: TRIKI, Hamid, op. cit., págs. 102-3.

continuaron la tradición urbana del Māgrib y tras su victoria sobre los Almohades, Abū Yūsuf Yaʿqūb fundó en las proximidades de Fez una nueva ciudad palatina llamada Fās al-Ŷadīd²⁸⁰.

En al-Andalus ʿAbd al-Mu'mīn construyó otra ciudad en Gibraltar llamada Madīnat al-Faṭḥ (Ciudad de la Victoria o de la Conquista), en alusión a su carácter de punto estratégico para la Guerra Santa en la Península. En ella erigió una aljama, un alcázar califal y otros palacios para sus hijos y dignatarios²⁸¹. El salón del alcázar fue escenario, por ejemplo, del juramento de fidelidad de los andalusíes a ʿAbd al-Mu'mīn²⁸². Sin embargo nada a llegado a nuestros días de esta fundación.

La Alhambra.

Por su parte, la Alhambra, la última *madīna* palatina de al-Andalus y la mejor conservada, está comunicada simultáneamente con la ciudad de Granada y con el exterior²⁸³. Obra de los sucesivos Sultanes nazaríes desde el fundador de la dinastía, es un desmesurado monumento al poder, fruto de la centralización fiscal del Estado. El pequeño Sultanato Nazarí, marcado por las intrigas internas y presionado por la ambición de los reinos cristianos, parece haberse refugiado en un edificio ideal y decadente, que no se ajustaba a la realidad histórica. La situación del reino encerrado en sí mismo e imbuído de una mentalidad defensiva determinó muchas de las características de la Alhambra, su carácter de fortificación inexpugnable y su espíritu utópico²⁸⁴.

²⁸⁰ Ver: CAMBAZARD-AMAHAN, Catherine, op. cit., págs. 221-3.

²⁸¹ AL-ḤIMYARĪ, op. cit., págs. 148-9; IBN ṢAHĪB AL-SALA, op. cit., págs. 21-4, 26-7 y 71.

²⁸² Ibíd., págs. 21-4 y 26-7.

²⁸³ Véase: MALPICA CUELLO, Antonio, La ciudad de Granada y la ciudad palatina..., op. cit., págs. 116-7.

²⁸⁴ La bibliografía sobre la Alhambra es amplísima. Vamos a destacar algunas obras de carácter general sobre la ciudad palatina; son estas: BARGEBUHR, Frederick P., op. cit.; BERMÚDEZ LÓPEZ, Jesús, La Alhambra y el Generalife, Madrid, 1987; del mismo autor: La Alhambra, en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 195-219; BERMÚDEZ PAREJA, Jesús, La Alhambra: Alcazaba y

El primer soberano nazarí, Muḥammad I, adoptó como residencia la alcazaba zīrī, pero rápidamente ordenó la construcción de una nueva sede en la Sabīka para la flamante dinastía²⁸⁵. Posiblemente Muḥammad se instaló en la Torre del Homenaje²⁸⁶. Pronto, ya con Muḥammad II, se transformó en una ciudad palatina²⁸⁷, que siguió siendo modificada fundamentalmente a lo largo del siglo XIV por la acción de los sucesivos soberanos: Muḥammad III, Ismāʿīl I, y en especial, Yūsuf I y Muḥammad V.

La Alhambra se asienta sobre una elevada colina de forma alargada, conocida como la Sabīka, prácticamente inaccesible desde el norte o el oeste, y separada de otro monte situado al sudoeste por un barranco. Su situación natural presenta, por lo tanto, unas grandes ventajas defensivas, ya que ocupa un espacio casi autónomo y dominante sobre los valles del Darro y el Genil y la ciudad y simbólicamente manifestaba la supremacía del Estado Nazarí.

Se encuentra aislada de la ciudad de Granada por su posición geográfica, pero también por sus murallas, que la rodean por completo a lo largo de más de dos kilómetros. De este

Fig.34a

Medina, Caja de Ahorros, Granada, 1969; DICKIE, James, Los palacios de la Alhambra, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra y The Metropolitan Museum Of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 135-51; GALLEGO Y BURÍN, A., La Alhambra, Granada, 1963; GRABAR, Oleg, La Alhambra: iconografía, formas y valores, Alianza Forma, Madrid, 1986 (1ª ed. 1980); MANZANO MARTOS, Rafael, La Alhambra, Anaya, Madrid, 1992; PAVÓN MALDONADO, B., Estudios sobre la Alhambra I y II, Anejos I y II de Cuadernos de la Alhambra, Granada, 1975 y 1977; PUERTA VÍLCHEZ, Los códigos..., op. cit.; SECO DE LUCENA, L., La Alhambra, cómo fue y cómo es, Granada, 1935; STEWART, Desmond, The Alhambra, Nueva York, 1974; STIERLIN, Henri y Anne, op. cit.; TORRES BALBÁS, L., La Alhambra de Granada antes..., op. cit.; del mismo autor: La Alhambra y el Generalife de Granada, Madrid, 1953; del mismo: Cronología de las construcciones de la Casa Real de la Alhambra, en Al-Andalus XXIV, 1959, págs. 400-8; En torno a la Alhambra: el tiempo y los monumentos arquitectónicos, en Al-Andalus, XXV, 1960, págs. 203-19; VÍLCHEZ, Carlos, La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás. (Obras de restauración y conservación. 1923-1936), Granada, 1988.

²⁸⁵ El anónimo de Madrid y Copenhague, op. cit., pág. 173; IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, op. cit., t. II, pág. 125.

Sobre las primeras construcciones de la Sabīka, véase: MALPICA CUELLO, Antonio, La ciudad de Granada y la ciudad palatina..., op. cit., págs. 98-102.

²⁸⁶ Ibid., págs. 117-8.

²⁸⁷ La sede de este soberano estaría situada en el solar del actual Palacio de los Abencerrajes, según: Ibid.

modo, se manifestaba la firmeza del poder Nazarí. Sin embargo el recinto de la Alhambra estaba unido a la cerca de Granada por su extremo occidental y tal vez por el oriental. Se trata, por consiguiente, de un conjunto autónomo comunicado directamente con el exterior, pero que simultáneamente formaba parte de la ciudad.

Constaba de tres sectores bien diferenciados. Al oeste, el recinto militar de la Alcazaba; un sector palaciego que reunía varios edificios con función residencial y representativa, oficinas estatales, ceca, baños, oratorios, jardines, una almunia, un parque de caza y otras dependencias; y la ciudad civil con viviendas, talleres, mezquitas, baños y varios palacios. Poseía dos ejes urbanos principales, con dirección este-oeste, uno al sur, el llamado en época cristiana la Calle Real Alta, donde estaba la Aljama, los baños públicos y edificios residenciales, los más lujosos en la zona más próxima a la zona palacial. Y otra algo más al norte, la llamada Calle Real Baja, vía de servicios y separación entre el caserío urbano y el área de los palacios reales²⁸⁸.

La Alhambra se asienta en un terreno ligeramente desigual, en el que los palacios principales, los conocidos como Comares y los Leones, son los que ocupan la parte más alta de la colina. Los volúmenes arquitectónicos resaltan aún más este aspecto, especialmente en el caso de Comares. La gran torre, que destaca en altura y voluminosidad sobre todo las demás, alberga en su interior el salón del trono de Yūsuf I.

Los palacios construidos en la propia Alhambra son numerosos e independientes entre sí²⁸⁹. Del palacio residencial luego convertido en el Convento de San Francisco el Real y más tarde en Parador Nacional, situado en el sector oriental de la ciudad, se conservan algunos restos: un pabellón con mirador, las naves septentrional y oriental, el paso de la

²⁸⁸ BERMÚDEZ LÓPEZ, Jesús, Notas sobre la traza urbana de la Alhambra: sus calles principales, en Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 1987), Madrid, 1987, vol. II, págs. 443-50; del mismo autor: Una introducción a la estructura urbana de la Alhambra, en Al-Andalus. Las artes islámicas en España, Catálogo de la Exposición celebrada en la Alhambra de Granada y The Metropolitan Museum of Art de Nueva York, Ed. El Viso, Madrid, 1992, págs. 153-61; del mismo: La Alhambra, op. cit., pág. 216.

Incluso SECO DE LUCENA, L. propuso la existencia de una muralla que habría servido de separación a ambos sectores en época nazarí, aunque la arqueología parece desmentir esta hipótesis; en: La Alhambra..., op. cit., Granada, 1935, págs. 122-4.

²⁸⁹ Véase: ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes, op. cit., pl. 1 en págs. 14-5.

Acequia Real, eje del primitivo patio, la alberca, restos de los jardines en paratas que lo rodeaban y un baño anexo²⁹⁰. El Partal, por su parte, es otro palacio de la Alhambra construido seguramente por Muḥammad III²⁹¹, organizado tal vez en torno a un patio rectangular con alberca; de ser cierta esta hipótesis no comprobada conserva sólo uno de los lados menores con una sala cuadrada abierta al paisaje prededida por un pórtico y una torre-mirador, así como un oratorio anexo. En una cota superior, al sur de la alberca del Partal se han hallado algunos vestigios arquitectónicos pertenecientes al mismo palacio²⁹². Hacia el sudeste del Partal se encontraba el Palacio de Mondéjar o Tendilla, obra de Yūsuf III; su núcleo era igualmente un patio y contaba con una *qubba* y un baño privado²⁹³.

Pero por supuesto destacan el Palacio de Comares y el de los Leones, unidos en el siglo XVI. El primero, iniciado por Ismāʿīl I, continuado por Yūsuf I y reformado por Muḥammad V, está situado en el sector septentrional, entre la muralla y la Calle Real Baja, al este del Mexuar y al oeste de unos jardines desaparecidos sobre los que luego se construyó el conjunto de los Leones. Se dispone como los anteriores en torno a un patio rectangular con

²⁹⁰ Véase: FERNÁNDEZ PUERTAS, El trazado de dos pórticos protonazaríes: el del exconvento de San Francisco y el del Patio de la Acequia del Generalife, en *Miscelánea de Estudios Arabes y Hebraicos*, XXXI, 1982, págs. 127-40; GÓMEZ MORENO GONZÁLEZ, M., Guía de Granada, Granada, 1892, págs. 136-9; ORIHUELA, Antonio, Los inicios de la arquitectura residencial nazarí, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de Julio NAVARRO, Madrid, 1995, págs. 225-39, fig. 165; del mismo autor: Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 71-80; RIVAS HERNÁNDEZ, M. A., Restos palatinos nazaríes en el Convento de San Francisco el Real de la Alhambra, en Estudios dedicados a Don Jesús Bermúdez Pareja, Granada, 1988, págs. 95-125; TORRES BALBÁS, L., El exconvento de San Francisco de la Alhambra, en *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, XXXIX, 1931, págs. 126-38 y 205-15. Gómez Moreno y Torres Balbás fechaban este edificio hacia finales del siglo XIV, pero Fernández Puertas y Rivas han retrasado su datación hasta el periodo de Muḥammad III.

²⁹¹ Véase: CABANELAS, Darío, y FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio, Inscripciones poéticas del Partal..., op. cit.; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 49-56; PAVÓN MALDONADO, B., Estudios sobre la Alhambra, op. cit., t. I, págs. 115-35; TORRES BALBÁS, L., A través de la Alhambra, en *Boletín del Centro Artístico de Granada*, nº 1 de la tercera época, 1929, págs. 10-7 (págs. 14-6).

²⁹² ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 65-6, fig. 27 y pl. 6.

²⁹³ Véase: FERNÁNDEZ PUERTAS, Antonio, Plano Guía de la Alhambra, Madrid, 1979, pág. 26; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 121-8; VÍLCHEZ, Carlos, La Alhambra de Leopoldo Torres Balbás..., op. cit., págs. 340-9.

extremos porticados; tras el pórtico septentrional se eleva una gran calahorra que alberga el salón del trono. El Palacio de los Leones, obra de Muhammad V, está situado al este del de Comares. A diferencia de éste se articula a partir de un patio de crucero completamente porticado que dibuja dos ejes principales; alrededor del patio se organizan cuatro salas independientes.

Todos estos palacios fueron utilizados por los soberanos nazaríes como residencia, escenario de fiestas y celebraciones, y, al menos los dos últimos, como espacio representativo y administrativo. Junto a ellos, el área del Mašwār era una zona administrativa y de audiencias, pero parece que no fue utilizado como residencia. Podrían incluirse también las torres de la Cautiva y de las Infantas, calahorras o palacios diminutos incluidos en sendos torreones de las defensas de la Alhambra.

En los muros de los salones y en los pórticos de los patios de la Alhambra son frecuentes las menciones a los soberanos constructores²⁹⁴. En efecto las numerosas bandas epigráficas exaltan una y otra vez las figuras de los distintos Sultanes como promotores de las sucesivas obras de la ciudad palatina. Por ejemplo, en el pórtico septentrional del Patio de la Acequia aparecen alusiones a Ismā'īl I en las tacas y el alfiz del arco central, a Yūsuf I en las yeserías de la Torre de la Cautiva, a Muḥammad V en la Puerta del Vino, y en la Torre de las Infantas a Sa'ad. Pero en la Alhambra la figura del príncipe constructor de su palacio se incluye también en su poesía epigráfica²⁹⁵. En estos poemas se destaca la atribución de los palacios al soberano, que aparece como un arquitecto bajo la inspiración divina y al servicio de la fe.

²⁹⁴ Véase: ALMAGRO Y CÁRDENAS, A., op. cit.; CABANELAS, Darío, Una breve inscripción inédita en la Alhambra de Granada, en Homenaje a M. Ocaña Jiménez, Córdoba, 1990, pág. 55-63; del mismo y FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio, Inscripciones poéticas del Partal..., op. cit.; de los mismos: Inscripciones poéticas del Generalife, op. cit.; de los mismos: El Poema de la Fuente..., op. cit.; de los mismos: Los poemas de las tacas en el acceso a la Sala de la Barca, en Cuadernos de la Alhambra, XIX-XX, 1983-4, págs. 61-152; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit.; LAFUENTE Y ALCÁNTARA, E., op. cit.; NYKL, A. R., op. cit.; RUBIERA MATA, M^a Jesús, Los poemas epigráficos de Ibn al-Ŷayyāb..., op. cit.; de la misma autora: De nuevo sobre los poemas..., op. cit.

²⁹⁵ Este asunto ha sido analizado, además de por los ya citados en la nota anterior, por: GRABAR, Oleg, La Alhambra, op. cit., págs. 100-3, 134-6, 151-2 y 206. Asimismo ha sido tratado por: PUERTA VÍLCHEZ, J. M., Los códigos..., op. cit., págs. 124-8.

2.b) ALCAZABAS.

Las alcazabas o ciudadelas poseen muchas de las características de las ciudades palatinas anexas a la medina civil, como la Alhambra, pero su extensión y complejidad es menor²⁹⁶. En muchas ocasiones están situadas en alto, en un lugar estratégico, generalmente en un extremo de la ciudad, conectadas tanto con ésta como con el exterior, sin duda por motivos de seguridad y control. En otros casos, cuando la topografía es plana, la ciudadela ocupa un lugar central en el interior del núcleo urbano, generalmente junto a la aljama, como ya indiqué²⁹⁷.

Las alcazabas manifiestan un sentido de superioridad, de dominio sobre la medina, por su monumentalidad, y su situación en la ciudad cuando se elevan sobre una colina; y marcan su supremacía cuando ocupan un lugar central en un espacio urbano de topografía llana. En ambos casos, y como las ciudades palatinas, transmiten una imagen exterior militar intimidatoria.

La alcazaba es la sede del poder, ya sea por acoger la residencia del soberano, como la ciudad palatina, o bien por ser la del gobernador provincial o local. En efecto, se incluyen en esta categoría edificios como el Alcázar de Córdoba, indiscutible centro del poder Omeya en al-Andalus hasta la creación de Madīnat al-Zahrā', pero también los palacios de los gobernadores de las distintas coras; asimismo denominamos alcazaba a las sedes de los diferentes régulos de taifas y a algunas ciudadelas posteriores, almohades, protonazaríes y nazaríes.

Otra diferencia con la ciudad palatina radica en su tamaño más reducido, pero sobre todo en la menor complejidad de sus funciones. La alcazaba o ciudadela es la residencia del soberano o el gobernador, espacio representativo de sus ceremonias oficiales, guarnición militar y modesto centro administrativo; posee además mezquita, baños y pequeños jardines. Pero poco más, ya que carece de otras dependencias existentes en las ciudades palatinas, como viviendas de funcionarios²⁹⁸ y trabajadores, diversas oficinas administrativas, talleres,

²⁹⁶ Su extensión es, no obstante, muy variable, desde las 10 Ha de la Alcazaba de Murcia o las 9 Ha de los Alcázares de Sevilla, Toledo, Palma Granada, hasta las menos de 0,5 Ha de las ciudadelas de Albarracín, Vascos o Trujillo; según: MAZZOLI-GUINTARD, Ch., op. cit., pág. 338.

²⁹⁷ Véase: Ibíd., pág. 95-102.

²⁹⁸ Salvo excepciones, como las alcazabas de Málaga y Almería.

parques, explanadas, etc.

Los términos que se utilizaban para denominar a estas ciudadelas eran muy diversos, como vimos. *Qaṣr* y *qaṣaba* eran los más habituales, aunque también se empleaban otros como *ḥiṣn*, *sudda*, *dār al-imāra* u otros.

Alcázar de Córdoba.

En época Omeya la sede del poder central estaba situada en el Alcázar de Córdoba, que fue la máxima representación del Estado de pleno derecho hasta la construcción de Madīnat al-Zahrā', la gran ciudad palatina califal; no obstante, tras la construcción de ésta, el Alcázar siguió siendo utilizado eventualmente por los Califas. Posteriormente, tras la caída de los ʿAmiríes, ante la ruina de Madīnat al-Zahrā', volvió a ser la sede de los últimos soberanos Omeyas y Hammūdíes hasta el final de la *fitna*, cuando fue saqueado²⁹⁹.

Las crónicas nos informan sobre la historia y la arquitectura de este gran conjunto palaciego, al que alaban utilizando numerosos tópicos. A través de ellas conocemos las intervenciones de los sucesivos Emires desde ʿAbd al-Raḥmān I, que transformó el palacio visigodo en la sede del Estado andalusí³⁰⁰. Según Ibn Baṣkuwāl:

*"Es el palacio real más importantes desde los tiempos del Profeta Moisés
[...] Luego los Emires construyeron en su alcázar verdaderas maravillas;
levantaron monumentos extraordinarios y bellos jardines [...]"*³⁰¹.

²⁹⁹ IBN ʿIDARI, *Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato...*, op. cit., págs. 30, 56, 64, 93, 103, 109, etc. Fue saqueado tras la deposición de Hišām III en el año 1031, según: *Ibíd.*, pág. 30.

³⁰⁰ Los primeros Emires enviados por Damasco se instalaron en el palacio de los godos; véase: *Ajbār Maʿmūʿa*, op. cit. pág. 33 de la traducción. AL-NUWAYRI (op. cit., V, 1915, pág. 225) afirma simplemente que ʿAbd al-Raḥmān I edificó el Alcázar e instaló en él la corte. Sin embargo el *Fath al-Andalus...* afirma que ya al-Hurr llevó la corte de Sevilla a Córdoba y se instaló en el Alcázar, en: *Op. cit.*, pág. 44.

³⁰¹ AL-MAQQARI, *Nafh al-Tīb*, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, págs. 11-3; citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, *La arquitectura...*, op. cit., pág. 122. También en: *Analectes*, op. cit., t. I, págs. 302-3; traducido por: ARJONA CASTRO, A., *Anales...*, op. cit., doc. n^o 272 en pág. 207.

Las modificaciones y ocupaciones de espacios libres se incrementaron especialmente en época de ʿAbd al-Raḥmān II, como respuesta a la mayor complejidad del aparato del Estado tras las reformas políticas de dicho Emir³⁰². Muḥammad I también llevó a cabo importantes construcciones en el conjunto palatino³⁰³. Los cambios continuaron hasta el periodo del Califato, de gran actividad arquitectónica en el Alcázar³⁰⁴ y el propio ʿAbd al-Raḥmān III construyó un nuevo palacio en el recinto:

*"Cuando alcanzó al-Nāṣir el apogeo de su reinado, se dedicó a construir palacios y otros edificios. Sus antepasados Muḥammad I y ʿAbd al-Raḥmān II, así como su abuelo ʿAbd Allāh, ya habían iniciado esta labor, pues construyeron palacios de gran perfección y tamaño como al-Zāhir, al-Baḥw, al-Kāmil y al-Munīf. Él construyó al lado de al-Zāhir un gran palacio llamado <La casa del jardín> y llevó el agua a otros palacios"*³⁰⁵.

Tras la relativa ruina del edificio durante la *fitna*³⁰⁶ el régulo sevillano al-Muʿtamid construyó el llamado Alcazaz del Bustān aprovechando los restos de uno de los edificios que

³⁰² Según AL-NUWAYRI *"construyó alcázares y muchos lugares de recreo"*; en: Op. cit., VI, 1916, pág. 235; véase también: IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān*, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 91.

³⁰³ IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, pág. 97; véase también: SOUTO, Juan A., *El emirato de Muḥammad I en el Bayān al-Mugrib de Ibn ʿIdārī*, en *Anaquel de estudios árabes*, VI, 1995, págs. 209-47 (pág. 221).

³⁰⁴ MONTEJO, A. J., y GARRIGUET, J. A., y ZAMORANO, A. M^a, *Informe: El Alcázar andalusí de Córdoba. La olvidada sede de los gobernantes de al-Andalus*, en *Revista de Arqueología*, n^o 203, marzo 1998, pág. 9; véase también: MONTEJO, A. J., y GARRIGUET, J. A., *El Alcázar andalusí de Córdoba: estudio actual de la cuestión y nuevas hipótesis*, en *Actas del I Congreso Internacional de Fortificaciones en al-Andalus (Algeciras, 1996)*, Ayuntamiento de Algeciras-ICMA, 1997, págs. 303-32.

³⁰⁵ Según Ibn Jaldūn, citado por: AL-MAQQARI, *Nafḥ al-Tīb*, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 112; traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, *La arquitectura...*, op. cit., pág. 127. Véase también: IBN HAYYAN, op. cit., págs. 15-24, 38-42, 52-4, 57-63, 74-6, etc.; IBN JALDUN, *Ibn Jaldūn, Historia de los Árabes de España*, op. cit., 1967, XLV-XLVI, pág. 394; IBN ʿIDARI, *Kitāb al-Bayān...*, Leiden, 1951. t. II, págs. 224-5.

³⁰⁶ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, *Algunas precisiones...*, op. cit., págs. 278 y ss.

se elevaban en el interior del recinto³⁰⁷. La actividad arquitectónica continuó con los Almorávides y Almohades, especialmente por lo que se refiere a la mejora de las defensas del complejo con la construcción del Castillo de la Judería³⁰⁸, así como a la reforma de algunas salas³⁰⁹.

Sin embargo carecemos de descripciones concretas de los palacios, aunque recientes excavaciones han permitido identificar la localización exacta del conjunto y sus puertas³¹⁰. Amurallado por completo, estaba situado en un terreno totalmente llano, en el ángulo sudoeste de la medina junto a la Gran Mezquita y separado del río Guadalquivir por la explanada para ejecuciones y paradas militares y el llamado arrecife, camino entre el río y la muralla. De gran extensión, comprendía el área del antiguo Palacio Arzobispal, el Seminario de San Pelayo, la Biblioteca Pública Provincial, el Alcázar cristiano de Alfonso XI, la Plaza de los Mártires y las calles Amador de los Ríos, Tomás Conde, Dr. Fleming y Caballerizas reales.

Fig.34b

De todo el recinto tan sólo se conserva parte del muro oriental en la calle Torrijos, frente a la Aljama. La muralla occidental del Alcázar coincidiría con la de la medina. El lienzo meridional iría en paralelo a la Avenida del Alcázar, pero sólo se han hallado recientemente algunos restos en los jardines de la Biblioteca Pública. El tramo septentrional

³⁰⁷ PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 134. CASTEJÓN, Rafael, lo sitúa en el Jardín del Alcázar de los Reyes Cristianos, en: Hallazgo del presunto alcázar del Bostan, en *Al-Mulk*, 2, 1961, págs. 245-56. Pero ARJONA CASTRO, A., piensa que se encontraba en el llamado posteriormente Castillo de la Judería en el suroeste de la medina; en: Urbanismo..., op. cit., pág. 50.

³⁰⁸ MONTEJO, A. J., y GARRIGUET, J. A., y ZAMORANO, A. M^a, Informe..., op. cit., pág. 9.

³⁰⁹ OCAÑA JIMENEZ, M., Origen de la yesería andalusí, a juzgar por un hallazgo olvidado, en *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, 106, 1984, págs. 139-42 (págs. 141-2).

³¹⁰ MONTEJO, A. J., y GARRIGUET, J. A., El ángulo suroccidental de la muralla de Córdoba, en *Anales de Arqueología Cordobesa*, 5, 1994, págs. 243-76; de los mismos y ZAMORANO, A. M^a, Informe..., op. cit., págs. 6-13. Véase también: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 35-42; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 320-4.

es indudablemente el peor conocido³¹¹. El perímetro aproximado del recinto en el siglo X según los restos hallados era de unos 800 m.³¹².

Generalmente se acepta que en el solar del Palacio Episcopal se encontraba el viejo edificio visigodo reutilizado y que las sucesivas ampliaciones se dirigieron hacia el oeste. Ya en el siglo IX el recinto llegaba por el sur hasta el Guadalquivir, pero no sabemos cuál era su límite por el oeste, aunque posiblemente no llegaba hasta la muralla occidental de la ciudad, que sí coincidió durante el Califato con la del Alcázar³¹³.

Poseía numerosas dependencias, casi como una ciudad palatina: residencia del soberano, salones de audiencia, oficinas, consejo de ministros, guarnición militar, ceca, almacenes, talleres, jardines, una *rawdā*, un campo para el polo, caballerizas, una gran explanada sobre el arrecife para las paradas militares y otros actos, etc. Según las recientes excavaciones, el Alcázar contaba con dos vías principales, una en dirección este-oeste y otra norte-sur en forma de cruz³¹⁴. El área residencial y de representación estaría ubicado en la zona más antigua, la más próxima a la Gran Mezquita³¹⁵. La rauda, como han señalado Montejo, Garriguet y Zamorano, a la luz de las fuentes históricas, estaría situada hacia el sur del área del Alcázar³¹⁶. La Alcazaba que acogía la guarnición militar ha sido ubicada por los citados autores hacia el ángulo sudoeste, junto al puente, por su función estratégica³¹⁷. Pero tan sólo los baños han sido localizados arqueológicamente, de manera que es el único espacio del Alcázar cuya ubicación en el Campo Santo de los Mártires está completamente

Fig.34b

³¹¹ MONTEJO, A. J., GARRIGUET, J. A. y ZAMORANO, A. M^a, Informe..., op. cit., pág. 10. Véase también: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., pág. 35; CASTEJÓN, Rafael, Nuevas identificaciones en la topografía de la Córdoba Califal, en Actas del I Congreso de Estudios Árabes e Islámicos (Madrid 1964), Madrid, 1964, págs. 371-89 (págs. 372-83 y 388); LÉVI-PROVENÇAL, E., España musulmana..., op. cit., pág. 594.

³¹² *Ibíd.*

³¹³ MONTEJO, A. J., GARRIGUET, J. A. y ZAMORANO, A. M^a, Informe..., op. cit., págs. 8-9.

³¹⁴ *Ibíd.*, pág. 12.

³¹⁵ *Ibíd.*, pág. 11.

³¹⁶ *Ibíd.*, pág. 11.

³¹⁷ *Ibíd.*, pág. 12.

confirmada³¹⁸.

Asimismo subsisten algunos vestigios aislados como capiteles epigrafiados en los que aparece el nombre de al-Ḥakam II como promotor³¹⁹ y dos vigas decoradas que también parecen proceder del Alcázar³²⁰. Pero seguimos a la espera de que las excavaciones puedan proporcionarnos algunos datos más sobre este complejo palatino.

Otras alcazabas omeyas.

Los palacios de los gobernadores provinciales reproducían a menor escala la composición del Alcázar cordobés. En las capitales de cada circunscripción administrativa o *kūra* había en efecto un palacio donde residía el *wālī* o gobernador, representante de Córdoba, y por consiguiente símbolo del dominio del poder central. Estos palacios respondían a las necesidades administrativas del Estado Omeya, pero actuaban también como manifestación simbólica del poder central en todo el territorio. La unidad estilística de todas las realizaciones de los Omeyas facilitaba sin duda esta intención.

En Sevilla, por ejemplo, tras la ocupación del viejo palacio provincial visigodo en un primer momento³²¹, se erigió un edificio de nueva planta como *dār al-imāra* o residencia del gobernador omeya, del que apenas quedan restos. No obstante recientes investigaciones

³¹⁸ MUÑOZ VÁZQUEZ, Miguel, Los Baños Arabes de Córdoba, en *Al-Mulk*, 2, 1961-2, págs. 53-117 (espec. págs. 106-9). Véase también: S/a, Datos para los Baños del Alcázar Califal, en *Al-Mulk* 2, 1961-2, págs. 242-5.

³¹⁹ OCAÑA JIMÉNEZ, M., Capiteles epigrafiados del Alcázar de Córdoba, en *Al-Andalus*, III, 1935, págs. 155-67; del mismo autor: Capiteles fechados del siglo X, en *Al-Andalus*, V, 1949, págs. 437-49 (pág. 443-7).

³²⁰ FERNÁNDEZ PUERTAS, A., Dos vigas califales en el Museo Nacional de Arte Hispanomusulmán, en Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez con motivo de su LXX aniversario, Universidad de Granada, 1987, II, págs. 203-40.

Asimismo, una lápida incompleta que se conserva en la Mezquita-Catedral de Córdoba podría haber pertenecido al Alcázar, LÉVI-PROVENÇAL, E., en: Inscriptions..., op. cit., n° 14 en págs. 19-21; la inscripción ha sido traducida también por: OCAÑA JIMÉNEZ, M., en Exposición "La Mezquita de Córdoba: siglos VII al XV" (Córdoba, Mayo-Junio 1986), Córdoba, 1986, pág. 28.

³²¹ BOSCH VILÁ, J., La Sevilla Islámica 712-1248, Sevilla, 1984, pág. 16.

han puesto de manifiesto que poseía planta cuadrangular, característica de este periodo³²². Estaba situado en el centro de la ciudad, junto a la Aljama, actual San Salvador, y fue relegado en época califal³²³. Asimismo °Abd al-Raḥmān II construyó una alcazaba en el flanco sudoeste de la ciudad que acabó siendo el núcleo inicial del Alcázar³²⁴. Posteriormente Sevilla se reveló contra Córdoba y durante el periodo 899-911 de J. C. fue independiente y su gobernante Ibrāhīm b. Haýyāy dispuso de su propio palacio, seguramente la misma alcazaba erigida por °Abd al-Raḥmān II.

Cuando al-Nāṣir reconquistó la ciudad, entre los años 913-4 de J. C.³²⁵, renovó este edificio, lo amplió y convirtió en el Dār al-Imāra, residencia del gobernador y símbolo del poder califal³²⁶, desplazando al palacio construido junto a la Aljama. Era una fortaleza de reducidas dimensiones situada extramuros, cuyo patio de armas sería el actual Patio de Banderas, y que comprendía el espacio situado entre el Barrio de Santa Cruz y el Patio de la Montería³²⁷. Del recinto murado de este pequeño palacio, núcleo original del Alcázar, todavía permanece en pie un sector que parte del extremo septentrional hacia la Puerta de Jerez, en dirección al sur.

Por su parte, el primitivo Alcázar de Toledo de los Omeyas era igualmente una pequeña ciudadela, construida en el año 191 H. (806 de J. C.) por el muladí °Amrūs, gobernador de Talavera encargado de acabar con la revuelta toledana³²⁸. Fue edificada como sede del gobernador y recinto militar y estaba situado seguramente en lo más alto de la ciudad, donde se encuentra el actual Alcázar, tal vez en sustitución de algún edificio romano o visigodo. Fue reconstruido en el año 222 H. (837 de J. C.) y de nuevo reformado

³²² TABALES, M. A., Inicio de investigaciones sistemáticas en el Alcázar de Sevilla, en Crónicas de al-Andalus. 2.Arqueología, en Qurtuba, 2, 1997, pág. 350.

³²³ VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 44, 67-9 y 269.

³²⁴ Ibíd., págs. 38-44 y 69-94.

³²⁵ BOSCH VILÁ, J., La Sevilla Islámica..., op. cit., pág. 274.

³²⁶ Véase: VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 29, 41, 67 y 259-72; MARÍN FIDALGO, Ana, op. cit., pág. 38.

³²⁷ Ibíd., págs. 38-9.

³²⁸ IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 69.

por ʿAbd al-Rahmān III, quien al parecer sólo reforzó el recinto anterior³²⁹; al parecer, esta primitiva ciudadela, denominada al-Hizām, se encontraba en el lugar del actual Alcázar³³⁰. De ésta época califal sólo se conserva *in situ* un arco en el interior del citado edificio, además de algunos capiteles, basas y paneles decorativos³³¹.

La Alcazaba de Mérida era otro de los palacios provinciales Omeyas, símbolo del dominio estatal sobre la región. De forma cuadrangular y perfectamente fortificada y situada junto al río y el puente romano aseguraba el control de la población local y la defensa de los gobernantes. Pero además de sus muros exteriores, tan sólo ha llegado a nuestros días el aljibe y la puerta principal precedida de un recinto defensivo.

Asimismo la conocida como Zuda era el palacio del gobernador en el interior de la *madīna* de Zaragoza, situada concretamente en su ángulo noroccidental y conectada directamente con el exterior. El mismo nombre tenía la sede fortificada de Huesca, como ya vimos, localizada en la cumbre del cerro en el que se asentaba la ciudad, en la zona actual del Museo Provincial y la Plaza de la Universidad³³². La alcazaba de Beja, edificada "*para el gobernador y sus hombres*"³³³, o la zuda de Olite fueron levantadas por ʿAbd al-Rahmān III³³⁴; la segunda además conserva parte de sus muros³³⁵. Lérida, Tortosa o Balaguer

³²⁹ *Ibíd.*, t. II, págs. 85 y 206-7; véase también DELGADO VALERO, Clara, Toledo islámico..., op. cit., págs. 196, 206-11 y 221.

³³⁰ *Ibíd.*, pág. 206; PAVÓN MALDONADO, B., Arte islámico y mudéjar en Toledo..., op. cit., págs. 415-8 y 424-5.

³³¹ *Ibíd.*, págs. 222-6.

³³² DURÁN GUDIOL, A., Arquitectura Altoaragonesa. Siglos VIII-IX, en Catálogo de la Exposición: Signos. Arte y Cultura en el Alto Aragón Medieval (Jaca y Huesca, 26 junio-26 septiembre de 1993), Gobierno de Aragón-Diputación de Huesca, Huesca, 1993, págs. 87-93 (pág. 87); ESCÓ, Carlos, op. cit., Huesca en la Marca Superior de al-Andalus, en Catálogo de la Exposición: Signos. Arte y Cultura en el Alto Aragón Medieval (Jaca y Huesca, 26 junio-26 septiembre de 1993), Gobierno de Aragón-Diputación de Huesca, Huesca, 1993, págs. 59-69 (pág. 63); del mismo autor y GIRALT, J., y SENAC, P., Arqueología islámica en la Marca Superior de al-Andalus, Diputación de Huesca, 1988, pág. 25.

³³³ IBN HAYYAN, op. cit., pág. 188.

³³⁴ ʿARIB B. SAʿID, op. cit., pág. 211.

contaban también en época Omeya con pequeñas ciudadelas, luego reutilizadas en el siglo XI como sedes de sus respectivos régulos. En Palma de Mallorca la ciudadela, que incluía el alcázar del *wālī*, estaba ubicada en la parte más alta de la ciudad, donde más tarde se construyó el palacio real de la Almudaina. La Alcazaba de Murcia surgió también como residencia del gobernador emiral y sede de las tropas y alcanzó su mayor desarrollo en época mardanišī³³⁶. La Alcazaba de Guadix estaba situada en lo alto de una colina, en un extremo de la ciudad y protegida por un recinto o albacar; pervivió hasta el periodo nazarí con sucesivas reformas³³⁷. Por otro lado, la ciudadela de Badajoz está documentada desde el siglo IX³³⁸, aunque fue objeto de notables renovaciones posteriores. También se puede mencionar la Alcazaba de Bobastro, sede de los Banū Ḥafṣūn, como es habitual, situada en alto. En el mismo lugar °Abd al-Rahmān III erigió una nueva ciudadela con dos recintos, uno mayor y otro menor, tras derrotar a los rebeldes, como símbolo de su dominio y control sobre el territorio³³⁹. Posteriormente fue utilizada con carácter esporádico por los Hammūdīes y los Almorávides.

La mayor parte de las ciudadelas omeyas de levante estaban formadas por la alcazaba propiamente dicha y por un albacar. Una de ellas era la de Orihuela, fortaleza en altura de

³³⁵ CABAÑERO SUBIZA, B., La madīna islámica de Olite (Navarra): claves para el estudio de su conjunto amurallado, en Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica (Zaragoza, diciembre de 1988), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991, págs. 303-20 (págs. 307 y 311-2 y figs. 1, 3, 6 y 7).

³³⁶ JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro, Los palacios de la Murcia musulmana, en Guía Islámica de la región de Murcia, Murcia, 1990, págs. 79-92 (págs. 84-5).

³³⁷ ASENJO SEDANO, C., Guadix, la ciudad musulmana del siglo XV y su transformación en la ciudad neocristiana del siglo XVI, Diputación de Granada, 1983, págs. 73-5 y 96-7; SIMONET, F. J., Descripción del reino de Granada, Granada, 1872, pág. 98.

³³⁸ VALDÉS FERNÁNDEZ, F., La Alcazaba de Badajoz. I. Hallazgos islámicos (1977-1982) y testar de la Puerta del Pilar, Excavaciones Arqueológicas en España n° 144, Ministerio de Cultura, Madrid, 1985; del mismo autor: Ciudadela y fortificación urbana: el caso de Badajoz, en Castrum 3. Guerre, fortification et habitat dans le monde Méditerranéen au Moyen Age, Casa de Velázquez, Madrid, 1988, págs. 143-52. Véase también: Alcazaba de Badajoz, en: V.V.A.A., Monumentos artísticos de Extremadura, Junta de Extremadura, 1995, págs. 75-9.

³³⁹ MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Un espacio de frontera...., op. cit., págs. 21-2 y 28-9; del mismo: Bobastro (Ardales, Málaga): Una montaña para un "rebelde", en Qurtuba, 2, 1997, págs. 123-47 (págs. 142-5 y lám. V).

planta irregular que poseía también un aljibe y que fue reformada postriormente por los Almorávides³⁴⁰. La Alcazaba de Alicante, asentada en posición dominante sobre la ciudad y unida a la muralla de la misma, poseía también albácar; seguramente fue construída en el siglo X³⁴¹. Igualmente la de Denia estaba formada por un alcázar y su albacar y parece que fue construída en la segunda mitad del siglo X, y, como veremos, más tarde fue sede de un importante régulo³⁴².

Desgraciadamente apenas sabemos nada de estos y otros palacios provinciales andalusíes, que incluían la residencia del gobernador, un área militar y algunos espacios representativos y administrativos. Es destacable que en muchos casos estos edificios se asentaban sobre las viejas sedes provinciales de la monarquía visigoda, como las de Sevilla o Córdoba. Indudablemente éstos y otros palacios se reutilizaron en los primeros tiempos del dominio musulmán en la Península Ibérica, no sólo por los motivos simbólicos ya señalados, sino también por razones prácticas. Asimismo posiblemente desde los primeros tiempos de la dominación islámica el viejo palacio visigodo de Toledo fue sustituido por el Dār al-Imara, en un espacio que siguió siendo sede del poder hasta época moderna³⁴³.

Con la descentralización de las taifas provocada por la desaparición del Califato, se

³⁴⁰ DIZ ARDID, E., Espacios urbanos en la Orihuela Medieval, en Urbanismo Medieval del País Valenciano, ed. de R. Azuar, S. Gutiérrez y F. Valdés, ed. Polifemo, Madrid, 1993, págs. 157-95 (pág. 162).

³⁴¹ ROSSER LIMIÑANA, P., La ciudad de Alicante y la arqueología del poblamiento en época medieval islámica, en Urbanismo Medieval del País Valenciano, ed. de R. AZUAR, S. GUTIÉRREZ Y F. VALDÉS, ed. Polifemo, Madrid, 1993, págs. 27-62 (págs. 36-7).

³⁴² GISBERT, J. A., Dāniya y la villa de Denia: en torno al urbanismo de una ciudad medieval, en Urbanismo Medieval del País Valenciano, ed. de R. AZUAR, S. GUTIÉRREZ Y F. VALDÉS, ed. Polifemo, Madrid, 1993, págs. 63-103 (pág. 68-70).

³⁴³ En el caso de Toledo, sede de la monarquía visigoda, conocemos bien la serie de leyendas que relatan la conquista de la ciudad y que son repetidas por las crónicas; se refieren a los fabulosos botines tomados por los musulmanes en la ciudad. Estas historias no hacen sino exaltar la conquista musulmana y destacar la sucesión en el poder. En este sentido, la manifestación más evidente fue sin duda la sustitución de un palacio por otro.

produjo también la atomización de la arquitectura palacial. Así, cada dinastía gobernante construyó su propio palacio en la capital de su pequeño territorio como símbolo más visible de su poder de hecho. Para ello, en algunas ocasiones, reutilizaron y enriquecieron los palacios de los gobernadores Omeyas, lo cual permitía al régulo de turno mostrarse públicamente como sucesor del poder cordobés³⁴⁴.

En efecto, en sus ciudadelas los distintos príncipes trataron de resucitar el esplendor de la corte cordobesa, si bien a escala reducida y con materiales más pobres. De hecho los régulos conservaron básicamente la organización del aparato estatal Omeya. Sin embargo, como señala por ejemplo Cynthia Robinson, la arquitectura de este periodo no sólo trataba de imitar al arte califal, cuya influencia es innegable, sino también de adaptar las formas contemporáneas orientales y crear otras nuevas que reflejaran la autonomía política de cada taifa³⁴⁵. Cada corte intentaba reproducir el brillo pasado, pero no copiarlo, y para ello bastaban, como veremos en capítulos sucesivos, las alusiones a ciertos modelos del arte cordobés.

Los régulos erigieron alcazabas autónomas, de planta irregular, situadas generalmente en alto y adaptados al terreno, dominando la ciudad simbólicamente y visibles desde todos los puntos de la misma, aunque también algunas se construyeron extramuros. Tanto los edificios reutilizados como los de nueva planta fueron dotados de impresionantes defensas, por razones de seguridad y también para intimidar a la población bajo su gobierno; en efecto, los estados vecinos rivales y la población del propio territorio, muchas veces enfrentada con unos gobernantes "extranjeros" bereberes o esclavos, eran siempre un peligro potencial para las dinastías.

Asimismo la necesidad de legitimación de estos nuevos soberanos era superior, sin duda, a la de los *wālīs* Omeyas; por ello, ampliaron y transformaron profundamente los palacios existentes, en el caso de las reutilizaciones, y dotaron a sus palacios de dependencias adecuadas para el desarrollo del aparato cortesano. No obstante, no olvidemos que fueron soberanos mucho menos poderosos que los Omeyas y que carecían de un ceremonial de corte comparable al suyo. Las estructuras arquitectónicas de los régulos son, así pues, menos

³⁴⁴ Excepcionalmente, Abū-l-Hazm Ÿahwar, que inició el breve gobierno de la dinastía Ÿahwarī en Córdoba renunció a habitar el Alcázar y vivió sin boato y con gran modestia en una casa, según: AL-MARRAKUŠI, *Al-Muʿyib*, op. cit., págs. 42-3.

³⁴⁵ Op. cit., passim.

rígidas, la escala más reducida y los materiales empleados más pobres; todo ello se pretendió solventar con un mayor sentido escenográfico y un gran barroquismo decorativo.

Las fuentes cortesanas, no obstante, se refieren a estos palacios de forma muy elogiosa, y destacan el hecho de que los régulos los habitaban y construían, con una clara voluntad legitimista. En este sentido, han llegado también a nosotros algunas inscripciones conmemorativas de estos edificios, que reflejan la titulación de los régulos. En ella se evitan siempre los títulos superiores, aunque sí se emplean numerosos sobrenombres honoríficos que expresan la autoridad de los que los detentan. Parece como si los magníficos palacios levantados por los soberanos de las taifas trataran de compensar la debilidad de su poder.

Alcazaba de Granada.

Por ejemplo, los Ziríes construyeron en Granada, en la orilla derecha del Darro, la Qaṣaba Qadīma³⁴⁶, de la que se sólo conservan algunos restos de sus murallas. En el interior de este recinto se elevaba un palacio, llamado del Gallo, en el que residieron los régulos Ḥabbūs y Bādīs; estaba situado en el sector en el que actualmente se encuentra el Convento de Santa Isabel la Real y recibía su nombre de la veleta talismánica con forma de gallo montado por un jinete con lanza que coronaba una de sus torres³⁴⁷. Poseía grandes riquezas, según al-Nuwayrī cuando fue tomada por Yūsuf b. Tāšfīn³⁴⁸.

Alcazaba de Almería.

Mejor conocidas son otras dos grandes ciudadelas andaluzas, las alcazabas de Almería y Málaga. La primera, erigida sobre los restos de la fortaleza del gobernador califal³⁴⁹ y luego reformada por los Nazaríes, era en época de las taifas un gran complejo palatino.

³⁴⁶ Véase: ORIHUELA, Antonio, Granada, capital del reino nazarí, en La Arquitectura del Islam Occidental, coord. por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 195-209 (págs. 195-7).

³⁴⁷ Véase: ENRIQUE, Antonio, op. cit., págs. 59-60.

³⁴⁸ Op. cit., VIII, 1918, pág. 144.

³⁴⁹ CARA BARRIONUEVO, L., La Alcazaba de Almería en época califal: aproximación a su conocimiento arqueológico, Instituto de Estudios Almerienses, 1990; DELGADO, Juan, Alcazaba de Almería. Arqueología, Historia, Arte, Leyenda, Tradición, Madrid, 1965. Ya IBN HAYYAN la nombra en el año 915 de. J. C., en: Op. cit., pág. 94.

Jayrān, jefe militar de la época de la *fitna* y primer soberano taifa, fue el primero en modificar el recinto califal; posteriormente al-Mu^ctaṣim construyó en él su palacio. Éste consta de tres recintos, de este a oeste: el primero hacía de campamento ocasional y refugio de la población en caso de necesidad³⁵⁰; el segundo sector era el espacio representativo del poder, formado por el palacio público y el privado, la residencia de los funcionarios y servidores y la guarnición militar, además de varios jardines, un baño, almacenes, cuadras, un aljibe, que es de época califal, y la mezquita³⁵¹; posee actualmente además un tercer recinto en el extremo occidental, obra de época cristiana de carácter militar.

El palacio taifa edificado por Al-Mu^ctaṣim contaba, por lo tanto, con todo lo necesario para el desarrollo del aparato y el ceremonial de un soberano independiente y conservamos de él elogiosas descripciones de al-^cUḏrī³⁵² y de otros autores³⁵³. Posee su propia muralla, pero otra cerca la une al recinto de la ciudad, y la alcazaba se comunica tanto con ella como con el exterior. Pertenece por tanto a la tradición ya analizada de las ciudades palatinas y ciudadelas anexas a la *madīna* pero independientes de ella. La alcazaba almeriense es un claro exponente de la arquitectura palatina muy fortificada y situada en un promontorio dominante sobre la ciudad, propia de los reinos de taifas, como antes expliqué.

³⁵⁰ CARA BARRIONUEVO, L., Almería islámica..., op. cit., págs. 171-82.

³⁵¹ Este sector fue excavado en los años 40 y 50. Véase: Ibíd., págs. 190-236; del mismo autor: Historia de Almería 3. La civilización islámica, Instituto de Estudios Almerienses, 1993, págs. 129-9.

³⁵² Citado y traducido por: SECO DE LUCENA, L., Los palacios..., en Cuadernos de la Alhambra, III, 1967, págs. 15-20. Véase también: TORRES BALBÁS, L., Almería islámica, op. cit., págs. 31-3; CARA BARRIONUEVO, L., La Alcazaba de Almería. Primeras intervenciones (Mayo-Dic. 87), en Anuario Arqueológico de Andalucía, 1989-III, págs. 13-21.

³⁵³ Como Ibn al-Kattāni, citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., pág. 133. Asimismo Muḥammad ibn Muslim describe la corte almeriense en un texto que reproduce IBN BASSAM, en: Op. cit., Beirut, t. V, pág. 432; traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: Literatura hispanoárabe, op. cit., págs. 208-9. Ibn Ḥadīd dedica también elogiosos versos al alcázar de al-Mu^ctaṣim que destacan su belleza, su superioridad sobre otros palacios míticos como Gumḍān, ya que "*es el paraíso del mundo, que escogió como residencia un rey que obedece a la fe y a la religión*"; citado por IBN SA^cID AL-MAGRIBI en: Al-Mugrib..., op. cit., t. II, pág. 144; ha sido traducido por GIBERT, Soledad en: Op. cit., págs. 96-7.

Alcazaba de Málaga.

La Alcazaba de Málaga, que como la de Almería domina la ciudad desde una colina, pertenece al mismo tipo de complejos palatinos. Se trata asimismo de un recinto fuertemente defendido, unido a la ciudad pero independiente, con diferentes áreas que cumplían diversos cometidos: representación, administración, vivienda y guarnición militar³⁵⁴.

Los Hammūdīes realizaron posiblemente las primeras construcciones palatinas, sobre un recinto castrense anterior³⁵⁵, y convirtieron a la Alcazaba en sede de su Califato tras renunciar a sus ambiciones en Córdoba. Luego la ocuparon los Ziríes, que en este caso no la utilizaron como sede central de su pequeño estado, sino como refugio y paso a África desde Granada. Posteriormente se instalaron en la ciudadela los Almorávides y después los Almohades realizaron en ella algunas reformas, constatadas arqueológicamente. Más tarde la Alcazaba fue reaprovechada y reconstruida por los Nazaríes, respetando la estructura anterior; éstos la utilizaron como una importante residencia real "*una segunda Alhambra*", "*sustitutoria de la granadina en periodos de convulsión política*"³⁵⁶. Por último también los Meriníes realizaron algunas obras poco significativas en la ciudadela durante el corto periodo en que se adueñaron de ella.

El palacio áulico se organiza en torno a sucesivos patios; la parte que ha conservado la decoración del siglo XI parece la oficial, y el resto, en torno al segundo y tercer patio,

³⁵⁴ De entre los numerosos estudios de conjunto sobre la Alcazaba, cabe destacar: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 315-73; CASAMAR, Manuel, El teatro romano y la Alcazaba, Málaga, 1963; GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, El arte árabe español..., op. cit., págs. 243-50; GUILLÉN ROBLES, F., Málaga musulmana. Sucesos, Antigüedades, Ciencias y Letras malagueñas durante la Edad Media, Escuela de Estudios Árabes de Granada, Málaga, 1957 (1^a ed. 1880), págs. 316-23; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes. S. XIII-XV, Lunverg, Madrid, 1996, págs. 357-61; PUERTAS TRICAS, R., La Alcazaba de Málaga y su distribución superficial, en Jábega, 55, 1987, págs. 27-40; TORRES BALBÁS, L., Hallazgos en la Alcazaba de Málaga, en Al-Andalus, II, 1934, págs. 344-57; del mismo autor: Excavaciones y obras en la Alcazaba de Málaga (1934-1943), en Al-Andalus, IX, 1944, págs. 173-90; del mismo: Arte Almohade..., op. cit., págs. 160-8; La Alcazaba y la Catedral de Málaga, Málaga, 1960, págs. 15-64.

³⁵⁵ Como han señalado CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., algunos restos decorativos hallados en la Alcazaba permiten incluso especular con la posible existencia de un palacio califal en el mismo lugar, en: Málaga..., op. cit., págs. 317 y 334-5.

³⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 324.

donde se han hallado muy pocos restos anteriores al siglo XIII, tal vez se utilizaba como vivienda del soberano y su familia³⁵⁷. Gómez Moreno y Ewert estiman que el sector áulico fue erigido por el Hammūdī Yahyà, mientras que el zirí Bādīs habría completado la fortificación³⁵⁸.

A continuación se encuentran otros dos pequeños palacios centrados por sendos patios, uno tal vez utilizado por un funcionario importante y el otro quizás destinado a los huéspedes ilustres. Por otra parte, está confirmada documentalmente la existencia de una aljama en la Alcazaba al menos desde finales de la época almohade, lo cual demuestra la relevancia simbólica de la que gozó la ciudadela como centro de poder incluso en épocas en las que estuvo sometida a la Alhambra³⁵⁹. Se han hallado asimismo los restos de un barrio de casas seguramente ocupado en el siglo XI por otros funcionarios y servidores de palacio³⁶⁰.

Alcázar de Toledo.

La sede de los Banū Dī-l-Nūn, por su parte, ocupaba el lugar del viejo al-Ḥizām omeya en Toledo, si bien amplió notablemente su extensión con la construcción de una nueva residencia palatina, llamada Qaṣr al-Mukarram (El Venerado). Este palacio fue la máxima expresión de soberanía de la nueva dinastía y sirvió de marco a las principales ceremonias de los Dī-l-Nūnīs. Conservamos, por ejemplo, la descripción de la fiesta celebrada por al-Ma'mūn con motivo de la circuncisión de su nieto, el futuro al-Qādir, en dicho escenario. Según Ibn Bassām, que recoge el relato de Ibn Yābir fue una celebración espléndida en un marco suntuoso y resplandeciente. En el texto, en efecto, se alaba a la arquitectura y se afirma que el palacio supera en grandeza incluso a la constelación de Géminis y al mítico

³⁵⁷ MANZANO MARTOS, Rafael, Casas y palacios..., op. cit., pág. 338; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaries..., op. cit., págs. 361-2; TORRES BALBÁS, L., La Alcazaba y la Catedral..., op. cit., págs. 34-45.

³⁵⁸ EWERT, Christian, Spanisch-islamische Systeme sich kreuzender Bogen: II. Die Arkaturen eines offenen Pavillons auf der Alcazaba von Málaga, en *Madriider Mitteilungen*, 7, 1966, págs. 232-53. Véase también: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 336-42.

³⁵⁹ *Ibíd.*, págs. 219-25 y 320-1.

³⁶⁰ PUERTAS TRICAS, R., El barrio de viviendas de la Alcazaba de Málaga, en La Casa Hispano-Musulmana. Aportaciones de la Arqueología, Granada, 1990, págs. 319-40.

Iwān de Cosroes³⁶¹.

El nuevo palacio contaba con varios pabellones, salas y jardines, áreas de representación y residencia, que se sumaban al recinto fortificado militar de época omeya reutilizado. Concretamente los nuevos palacios comprendían el área de los llamados en época cristiana Palacios de Galiana, actualmente ocupada por los conventos de Santa Fe, la Concepción Francisca y el Hospital de Santa Cruz, en el ángulo noroccidental del recinto del al-Hizām. El conjunto, completamente fortificado, comunicaba con la *madīna* por un arco (el actualmente llamado de la Sangre) y directamente con el exterior a través de la Bāb al-Qanṭara y otra anónima³⁶².

El área palatina fue reutilizada por los reyes castellanos tras la conquista, pero poco a poco fueron cediendo los edificios a las órdenes religiosas y sólo conservaron el sector del actual Alcázar como residencia real³⁶³. Actualmente sólo permanece en pie un arco califal en el interior de este edificio, la *qubba* del convento de Santa Fe y otros vestigios arquitectónicos del palacio taifa, así como algunos restos decorativos³⁶⁴, entre ellos varios capiteles con inscripciones referentes a la obra de al-Ma'mūn³⁶⁵.

La Aljafería.

Por lo que respecta a Zaragoza, no hay pruebas de que los Hūdīes reutilizaran el palacio del gobernador Omeya en Zaragoza, la Sudda. Por el contrario Mazzoli-Guintard se inclina a considerar, siguiendo un texto de Ibn ʿIdārī, que la Aljafería era la sede del poder

³⁶¹ IBN BASSAM, Op. cit., Beirut, t. VII, págs. 128-37, 143-4 y 147-8. Aparece traducido por J. SÁNCHEZ, en: DELGADO VALERO, Clara Toledo islámico..., op. cit., nota 271 en págs. 247-51. Asimismo algunos fragmentos han sido traducidos por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 166-71.

³⁶² Véase: DELGADO VALERO, Clara, Toledo islámico..., op. cit., págs. 206, 211-21 y 226; PAVÓN MALDONADO, B., Arte islámico y mudéjar en Toledo..., op. cit., págs. 426-30 y 439-40.

³⁶³ *Ibíd.*, págs. 206 y 213-21.

³⁶⁴ *Ibíd.*, pág. 226.

³⁶⁵ BRISCH, Klaus, Einer Gruppe von Islamischen Kapitellen und Basen 11 Jhdts. in Toledo, en *Madriider Mitteilungen*, n^o 11, 1961, págs. 206-12.

de los régulos, una especie de ciudadela apartada³⁶⁶. El aislamiento voluntario de los régulos en este palacio situado extramuros en una ciudad de topografía plana como Zaragoza, sería así equivalente a la ubicación en acrópolis de las sedes de los soberanos de Almería, Granada y Málaga. Por otra parte, hay evidencias arqueológicas, relacionables con algunas noticias documentales, que indican que la Aljafería taifa fue erigida reutilizando un edificio anterior construido en las proximidades de Zaragoza, tal vez un baluarte emiral o una fortaleza califal³⁶⁷.

El edificio del siglo XI es un palacio³⁶⁸ muy fortificado, no en vano el reino h d  estuvo inmerso en continuas confrontaciones con sus vecinos. De planta casi cuadrada, con torres semicirculares, con la excepción de la Torre del Trovador, se inspira en los castillos omeyas del desierto y algunos ejemplos magrebíes. Ewert lo ha relacionado con Qa r al-H 'yr al- arq , incluso en las dimensiones, o con Ujayd r, y con ejemplos magrib es como

Fig.35b

³⁶⁶ Op. cit., pág. 102.

³⁶⁷ Todas las hipótesis han sido analizadas por: SOBRADIEL, Pedro I., La arquitectura de la Aljafería. Estudio histórico-documental, Gobierno de Aragón, Zaragoza, 1998, op. cit., págs. 35-6, 45-50 y 59-60.

³⁶⁸ Ha sido restaurada en sucesivas fases a partir de 1952. Véase, en cuanto a la bibliografía de carácter general sobre el palacio: BELTRÁN, A., La Aljafería, Excmo. Ayuntamiento de Zaragoza, 1970; BORR S GUALIS, Gonzalo, Los Palacios Reales en Aragón, en Los Palacios aragoneses, coord. por G. BORR S GUAL S, Caja de Ahorros de la Inmaculada, Aragón, 1991, págs. 17-46; EWERT, Christian, Tradiciones omeyas en la arquitectura palatina de la época de los Taifas. La Aljafería de Zaragoza, en Actas del XXIII Congreso Internacional de Historia del Arte. II. Granada, 1975, Universidad de Granada, 1977, págs. 62-75; del mismo autor: Hallazgos islámicos..., op. cit.; EXPÓSITO, M., y PANO, J.L., El palacio musulmán de la Aljafería, en Artigrama, 10, 1993, págs. 55-78; de los mismos y SEPÚLVEDA, M . I., La Aljafería de Zaragoza, Cortes de Aragón, Zaragoza, 1991 (1  ed. 1986);   NIGUEZ ALMECH, F., El palacio de la Aljafería, Zaragoza, 1947; del mismo autor: Así fue la Aljafería, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1952; La Aljafería de Zaragoza. Restauración de nuevos hallazgos, en I Congreso de Estudios  rabes e Islámicos (Córdoba 1962), Madrid, 1964, págs. 357-70; Aljafería, en Gran Enciclopedia Aragonesa, vol. 1, Zaragoza, 1980, págs. 143-8; del mismo y otros: El castillo de la Aljafería, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1948; MARTÍN, M., ERICE, R., y SÁENZ, M . P., La Aljafería. Investigación arqueológica, Zaragoza, 1987; SOBRADIEL, Pedro I., La Aljafería entra en el siglo veintiuno totalmente renovada tras cinco décadas de restauración, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1998; del mismo: La arquitectura... op. cit.

el de Ašīr, que habrían servido de intermediarios³⁶⁹; sin embargo algunos aspectos difieren de los modelos omeyas, como la descentralización de la puerta y la ausencia de una estructura entrada-patio-salón en eje.

El edificio está fraccionado en tres partes, como Mšatta: los palacios, que se abren a un patio con galerías en los lados cortos, están en la central, en el eje norte-sur del edificio, mientras que las áreas laterales estaban destinados a usos secundarios o residenciales. En el sector central se encontraban, por lo tanto, las dependencias necesarias para desarrollar las ceremonias oficiales de corte, vivienda para el soberano y su familia, oratorio y áreas de servicio; su carácter fortificado y su naturaleza áulica justifican plenamente su denominación como *qasr*. Íñiguez, por su parte, relacionaba la Aljafería con las ruinas augusteas de Zaragoza³⁷⁰, aunque creo que, si bien esto puede ser válido para la estructura de las torres, no lo es para la planta; tampoco explica suficientemente el emplazamiento en llano, que según él procedería de la existencia de una villa romana anterior. Borrás también niega la relación con lo omeya, en mi opinión injustificadamente, y destaca la influencia cordobesa y el carácter innovador del edificio³⁷¹.

En un capitel, una pila de abluciones y en dos cartelas de un arco del pórtico sur del palacio aparece el nombre del fundador siguiendo las fórmulas habituales omeyas: "*Esto es de lo que mandó hacer al-Muqtadir bi-llāh*"³⁷², triunfal título adoptado por el régulo tras reconquistar Barbastro. Este mismo soberano hizo grabar también su nombre en muchos de los objetos de la corte como expresión de su poder.

Otras ciudadelas del siglo XI.

El hermano de al-Muqtadir de Zaragoza, Yūsuf al-Muzaffar, señor de Lérida, sí

³⁶⁹ EWERT, Christian, Tradiciones omeyas..., op. cit., págs. 62-75: Ewert señala semejanzas entre la Aljafería y los palacios omeyas de Oriente en cuanto a la estructura geométrica de su planta, así como en su muralla, acceso y torres. Véase también, del mismo autor: Spanisch-Islamische Systeme sich kreuzender Bügen. III: Die Aljaferie in Zaragoza, Madriider Forschungen 12, t. I, Berlín, 1978, págs. 1-11.

³⁷⁰ ÍÑIGUEZ ALMECH, F., Aljafería, op. cit., págs. 143-4.

³⁷¹ BORRÁS GUALIS, Gonzalo, Los Palacios..., op. cit., págs 30-1.

³⁷² BELTRÁN, A., op. cit., pág. 56; VIGUERA, M^a Jesús, El Islam en Aragón, op. cit., pág. 151, il. 156.

reutilizó la fortaleza de su capital, construída en el siglo IX, y levantó en ella un palacio como sede de su gobierno, dotado también de una mezquita. Asimismo reaprovechó la fronteriza ciudadela omeya de Balaguer y erigió en ella otro palacio fortificado del que sólo se conservan algunos restos decorativos³⁷³. En Valencia la existencia de un alcázar junto a la Aljama está confirmada documentalmente desde el siglo XI. Era la sede de los régulos al-Mubarak y al-Muzaffar y estaba situada en el sector del actual Palacio Arzobispal; incluía una rauda funeraria y junto a él se encontraba un barrio nobiliario³⁷⁴.

Los soberanos de otra taifa, la de Denia, no se asentaron, según parece, sobre restos omeyas; de la ciudadela del siglo XI, que contaría con residencia, salas de aparato y guarnición militar nada ha llegado a nuestros días, y tan sólo permanecen en pie algunos restos de una reforma de finales del siglo XII³⁷⁵. Se conservan asimismo algunos fragmentos decorativos que parecen haber pertenecido al palacio de los régulos, concretamente un panel marmóreo guardado en el Museo Arqueológico Nacional, y una basa de estilo califal³⁷⁶. La Alcazaba de Badajoz, fundada en el siglo IX, acogió también la corte de los Aftāsies en el XI, pero tan sólo ha llegado a nosotros de esta época una torre en el

³⁷³ Véase: ESCÓ, C., GIRALT, J., y SENAC, P., op. cit., págs. 20-2 y 50-3; EWERT, Christian, Hallazgos islámicos..., op. cit., espec. págs. 9-14; Díez-Coronel, L., La Alcazaba de Balaguer y su palacio del siglo XI, en *Ilerda*, 29, 1996, págs. 335-54.

³⁷⁴ LLOBREGAT, Enrique A., De la ciudad visigótica a la ciudad islámica en el este peninsular, en Simposio Internacional sobre la Ciudad Islámica (Zaragoza, diciembre de 1988), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 1991, págs. 159-88 (pág. 186); SORIANO SÁNCHEZ, R., y PASCUAL PACHECO, J., Aproximación al urbanismo de la Valencia medieval. De la Baja Romanidad a la conquista feudal, en Urbanismo Medieval del País Valenciano, ed. de R. AZUAR, S. GUTIÉRREZ Y F. VALDÉS, ed. Polifemo, Madrid, 1993, págs. 331-51 (págs. 342-3).

Ibn Bassām destaca la riqueza de las obras arquitectónicas de los régulos valencianos, así como las de sus ministros y cortesanos; citado por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, Arquetipos..., op. cit., págs. 63-4.

³⁷⁵ AZUAR RUIZ, R., Denia islámica. Arqueología y poblamiento, Alicante, 1989, págs. 27-34; GISBERT, J. A., Dāniya y la villa de Denia..., op. cit., págs. 68-70; del mismo autor: Arquitectura árabe en la ciudad de Denia. Estado de la cuestión y perspectivas de investigación, en Actas del I Congreso Nacional de Arqueología Medieval (Huesca 1985), Zaragoza, 1985, t. III, págs. 181-200 (espec. 186-7 y 194-8).

³⁷⁶ LLOBREGAT, Enrique A., De la ciudad visigótica..., op. cit., pág. 185.

lado septentrional³⁷⁷. Morón, Silves o Albarracín contaban también con sendos palacios de sus régulos, conocidos a través de la documentación, como vimos en el apartado anterior, pero completamente desaparecidos actualmente.

Por su parte los Almorávides y Almohades establecieron sucesivamente su poder en ciudades y palacios de nueva construcción en el Magrib, para manifestar su carácter reformista. Los primeros fundaron Marrākuš como capital y en ella erigieron la sede de su autoridad, el Qaṣr al-Ḥayar³⁷⁸. Los Almohades permanecieron en la misma ciudad pero construyeron una nueva *qaṣba* en otro lugar, como ya hemos dicho. Pero también en al-Andalus las dinastías africanas erigieron palacios que proclamaban su poder sobre la Península. En efecto, los gobernadores construyeron sus residencias en las distintas ciudades hispano-musulmanas y los propios soberanos levantaron importantes palacios para sus frecuentes estancias en al-Andalus.

No se conserva, sin embargo, ningún resto palatino almorávide en la Península, y apenas son mencionados en las fuentes escritas. El gobierno central residía, como hemos dicho, en la ciudadela de Marrākuš, aislada en el centro de la medina, que contenía las sedes de las instituciones políticas y varios palacios residenciales. De todo ello tan sólo subsisten algunos vestigios arqueológicos, entre los que destacan los restos de una puerta y un patio³⁷⁹. Asimismo en otras ciudades magrebíes erigieron ciudadelas para los gobernadores de su Imperio; una de ellas era la alcazaba de Bū Ḥulūd, situada en el punto más elevado de Fez.

Es posible que asimismo en al-Andalus los Almorávides levantaran otras ciudadelas, tal vez la de Niebla, o la de Jerez, ésta última luego totalmente reformada por los Almohades³⁸⁰. Pero lo más probable es que en general reutilizaran los numerosos palacios

³⁷⁷ Alcazaba de Badajoz, en: V.V.A.A., Monumentos artísticos de Extremadura, op. cit., págs. 75-9.

³⁷⁸ IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Nuevos fragmentos, op. cit., págs. 40-1.

³⁷⁹ Véase: MEUNIE, J., TERRASSE, H., y DEVERDUN, G., Recherches archéologiques à Marrakech, París, 1952; TRIKI, Hamid, op. cit., págs. 94-7.

³⁸⁰ ACIÉN ALMANSA, M., La fortificación, op. cit., nota 27.

ya existentes. Las breves estancias de los soberanos en la Península y el carácter militar de su presencia parece que impulsaron a localizar las empresas arquitectónicas dentro del ámbito de la arquitectura militar. En un principio al parecer la capital almorávide en la Península se instaló en Granada³⁸¹, y posteriormente °Alī b. Yūsuf la trasladó a Córdoba, donde seguramente reutilizó el Alcázar, como Ocaña ha demostrado³⁸².

Bajo el dominio de Ibn Mardaniš posterior al periodo almorávide se construyó una nueva alcazaba urbana, el Qaṣr Nāṣir o Qaṣr al-Kabīr de Murcia, sobre un viejo edificio omeya. Estaba situada al sur de la ciudad y, según las fuentes, incluía la residencia del soberano, la casa del príncipe, las oficinas administrativas, una guarnición militar, mezquita, baños y jardines. Actualmente no se conserva apenas resto alguno, pero las excavaciones han puesto de manifiesto la forma triangular del recinto y su situación junto al río y asimismo han sacado a la luz una alberca³⁸³.

Por su parte, los Almohades instalaron de nuevo su capital en Marrākuš, en la ya citada Qaṣba, sede de su poder, residencia califal y escenario de las principales ceremonias. Pero asimismo construyeron otras ciudadelas en distintos puntos de su Imperio. Un buen ejemplo es la Qaṣba de los Udaya en Ribāṭ al-Faṭḥ, origen de la ciudad de Rabat, obra del Califa al-Manṣūr.

En al-Andalus, el primer Califa almohade °Abd al-Mu'min estableció en Córdoba la sede del gobierno almohade en al-Andalus, seguramente en el viejo Alcázar de los Omeyas,

³⁸¹ BOSCH VILÁ, J., Los almorávides, Universidad de Granada, 1990 (1ª ed. en Editora Nacional, Tetúan, 1956), pág. 177.

³⁸² OCAÑA JIMÉNEZ, M., Origen de la yesería andalusí..., op. cit., págs. 141-2.

³⁸³ JIMÉNEZ CASTILLO, Pedro, op. cit., págs. 84-5; NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Alcázar (al-Qaṣr al-Kabīr)..., op. cit., espec. págs. 219-20, 226-7, 229 y fig. 1; TORRES FONTES, J., El recinto urbano de Murcia musulmana, en Murcia musulmana, Madrid, 1989, págs. 151-97; del mismo: El Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia, siglos XIII y XIV, Murcia, 1963.

que fue reformado, como ya dije³⁸⁴. Posteriormente el segundo Califa, Abū Yaʿqūb, trasladó definitivamente la capital a Sevilla³⁸⁵, aunque el palacio cordobés siguió siendo utilizado ocasionalmente por algunos soberanos³⁸⁶.

Alcázar de Sevilla.

En Sevilla los Almohades construyeron el Alcázar, escenario de las solemnidades califales y residencia oficial de los Califas y gobernadores, así como centro administrativo y militar de la dinastía en al-Andalus. Conformaba una gran ciudadela, anexa al núcleo urbano, parcialmente reutilizada por los reyes castellanos y todavía actualmente en pie, si bien notablemente reformada³⁸⁷.

Para ello los Califas Almohades unieron a la cerca urbana los palacios ʿabbādīs de al-Mubārak, al-Zāhī y al-Wāḥid y crearon un gran Alcázar que incluía el espacio del antiguo Dār al-Imāra y los citados palacios taifas, separados de la ciudad de Sevilla por una muralla interior. El Alcázar de al-Mubārak había sido el centro del poder ʿabbādī, construido originalmente a la orilla del Guadalquivir fuera del recinto urbano de Sevilla, al lado del antiguo Dār al-Imāra, hacia poniente, posiblemente con la intención de competir con él y

Fig. 35a

³⁸⁴ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., págs. 48 y 50. Dicho autor se refiere asimismo a un *Maʿlīs al-Yumm* o Sala de la Felicidad (IBN ṢAHIB AL-SALA, texto árabe, op. cit., págs. 48-7-9) en el Alcázar, que no aparece en las descripciones de la ciudadela de época omeya. Por esta razón Jesús ZANÓN supone que puede tratarse de una construcción posterior a la *fitna*, tal vez almohade; en: Op. cit., pág. 77.

³⁸⁵ IBN ṢAHIB AL-SALA, traducción de A. HUICI, op. cit., pág. 64.

³⁸⁶ En él, por ejemplo, Abū Yaʿqūb celebró la Fiesta de los Sacrificios del año 566 H. (1171 de J. C.) y presidió una brillante audiencia; asimismo al año siguiente se alojó en el Alcázar para preparar una expedición militar contra Huete; véase: *Ibíd.*, págs. 185 y 205 respectivamente.

³⁸⁷ Véase: JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, Análisis formal y desarrollo histórico de la Sevilla medieval, en La Arquitectura de Nuestra Ciudad, Sevilla, 1981, págs. 11-31; MANZANO MARTOS, Rafael, Casas y palacios..., op. cit., págs. 341-50; del mismo: El Alcázar de Sevilla: los palacios almohades, en El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248, coord. M. VALOR, Sevilla, 1996, págs. 101-24; MARÍN FIDALGO, Ana, El Alcázar de Sevilla, ed. Guadalquivir, Sevilla, 1990, t. I, págs. 46-58; SALEM, ʿAbd al-ʿAzīz, Los palacios..., op. cit., págs. 157-9; VALENCIA, Rafael, La arquitectura de la Sevilla almohade, en Arquitectura en al-Andalus. Documentos para el siglo XXI, Lunverg, Madrid, 1995, págs. 67-76 (págs. 73-4); VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 47 y 216-66.

superarlo. Seguramente fue obra de al-Muṭaḍid, aunque luego sería reformado por su hijo³⁸⁸. Incluía un pequeño recinto militar, un sector oficial y las áreas residenciales del régulo y su familia, así como las de los funcionarios y servidores, sin olvidar los grandes jardines de recreo; un patio, luego convertido por los Almohades en crucero, centraba el palacio, en el que destacaba la gran *qubba* al-Ṭurayya, transformada después en el Salón de Embajadores del Alcázar³⁸⁹. Estaba limitado al oeste por una explanada a modo de plaza de armas, presidida por la Bāb al-Farāy, luego conocida como Puerta de Jerez³⁹⁰. Las fuentes mencionan igualmente el palacio de al-Mukarram, homónimo del toledano, que al parecer fue utilizado por los primeros ʿAbbādīs³⁹¹. Junto al Qaṣr al-Mubārak, también extramuros de la ciudad pero dentro del recinto palatino, se elevó al-Zāhī, en el lugar donde después se construiría la Torre del Oro³⁹². Esta ciudadela albergaba el célebre salón Saʿd al-Suʿūd (La Felicidad de las Felicidades)³⁹³. Al parecer aislado del conjunto de al-Mubārak, pero anexo a él se encontraba el Qaṣr al-Wāhid³⁹⁴.

Los Almohades transformaron el conjunto taifa con diversas actuaciones arquitectónicas y variaciones en las funciones de los distintos edificios, ampliando por el oeste el conjunto ʿabbādī con nuevas salas y jardines. De esta forma, los Almohades reutilizaban y adaptaban un espacio muy significativo y se apropiaban simbólicamente de la sede del poder de las anteriores dinastías que gobernaron en la ciudad y por extensión en al-Andalus.

³⁸⁸ VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., pág. 97.

³⁸⁹ GUERRERO LOVILLO, J., Al-Qaṣr al-Mubārak..., op. cit., passim.

³⁹⁰ MARÍN FIDALGO, Ana, op. cit., pág. 40.

³⁹¹ Véase: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 171-3.

³⁹² Según RUBIERA MATA, M^a Jesús, al-Zāhī pertenecía al recinto de al-Mubārak; véase: Ibíd., pág. 172, espec. nota 7. Ibn Waḥbūn dedicó un poema a este palacio, que reproduce IBN BASSAM en: Op. cit., Beirut, t. III, págs. 508-11; traducido por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La literatura hispanoárabe, Mapfre, Madrid, 1992, págs. 90-1.

³⁹³ GUERRERO LOVILLO, J., Al-Qaṣr al-Mubārak..., op. cit., pág. 95; PÉRÈS, Henri, op. cit., págs. 140-1; SALEM, ʿAbd al-ʿAzīz, Los palacios..., op. cit., pág. 155.

³⁹⁴ Ibíd., pág. 153.

El complejo estaba formado por varios recintos. El primero era un espacio entre la cerca urbana y el Dār al-Imāra utilizado como campamento y que contenía una pequeña mezquita para las tropas. El segundo recinto estaba compuesto por dos viejos palacios renovados, el Dār al-Imāra y al-Mubārak. Los Almohades construyeron su palacio principal en el área del primero en torno a un patio de crucero, excavado por Manzano, mientras que al-Mubārak quedó relegado a residencia de huéspedes, ya desde época almorávide³⁹⁵; dicho patio del siglo XI fue reformado en época almohade y luego ocupado por la Casa de Contratación³⁹⁶. El sector del Dār al-Imāra, seguramente utilizado como residencia del soberano y organizado en torno a otro patio de crucero fue reformado en época alfonsí y excavado también por Manzano³⁹⁷.

Al norte del Dār al-Imāra se erigió el famoso Patio del Yeso y más al norte de éste se han localizado cinco viviendas fechadas a finales del XII o principios del XIII³⁹⁸, entre las que destacan dos, centradas en torno a grandes patios, conocidas como de Toro-Buiza y Atienza-Becerril³⁹⁹. El tercer recinto estaba formado por al-Zahī, reutilizado como residencia del *sayyid* Abū Ḥafs, hermano del Califa Abū Yaʿqūb Yūsuf, y situado junto al puerto, a poniente de al-Mubārak. El palacio se organizaba igualmente en torno a un patio alargado del que quedan algunos restos; en este lugar se ubicaron más tarde las herrerías del Alcázar y la ceca, y ya en época cristiana la Casa de la Moneda. La coracha que surgía del ángulo de este recinto finalizaba junto al río en la Torre del Oro. Asimismo fue erigido un recinto militar de forma triangular hacia el sur cercado por una muralla propia. El complejo

³⁹⁵ Por ejemplo los hijos de Ibn Mardaniš, tras su rendición, en época de Abū Yaʿqūb Yūsuf; véase: IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., págs. 193-5. Con el califa al-Manṣūr parece que fue abandonado, aunque más tarde el fue reutilizado por los castellanos primero de nuevo para alojamiento de visitantes ilustres y después como palacio renovado de Pedro I; finalmente se construyó sobre esta zona la Casa de Contratación en el siglo XVI, aunque recientemente Manzano ha excavado parte del palacio islámico; véase: MANZANO MARTOS, Rafael, El Alcázar..., op. cit., págs. 118-22; del mismo: Casas y palacios..., op. cit., nota 148.

³⁹⁶ *Ibíd.*, págs. 347-9; del mismo: El Alcázar..., op. cit., págs. 118-22.

³⁹⁷ *Ibíd.*, pág. 109; del mismo: Casas y palacios..., op. cit., págs. 341-3.

³⁹⁸ *Ibíd.*, pág. 341.

³⁹⁹ *Ibíd.*, págs. 341 y 346-7.

palatino contaba también con nuevos huertos y jardines interiores y una rauda⁴⁰⁰.

Otras alcazabas almohades.

Los Almohades también reutilizaron y reformaron el citado Alcázar de Jerez, del cual se conservan en buen estado los baños y el oratorio, así como algunos restos de viviendas, un alfar, varios aljibes y un patio palatino⁴⁰¹. Otro ejemplo es el de la Alcazaba de Badajoz, de la que subsiste buena parte de su recinto murado, obra de Yūsuf I sobre la edificación anterior ya mencionada⁴⁰². Asimismo se pueden fechar en el periodo almohade algunos restos que se conservan de la alcazaba de Denia, construídos, como ya dijimos, seguramente sobre las ruinas del complejo taifa⁴⁰³. También en el palacios de la Alcazaba de Málaga se realizaron reformas al sur del primer patio en el periodo almohade que todavía permanecen en pie⁴⁰⁴. La ciudadela de Onda, sita seguramente en la parte más alta de la ciudad y ya existente en el siglo XI, era también la sede del gobernador califal almohade⁴⁰⁵. Finalmente, la de Paterna está fechada también entre los siglos XI y XII⁴⁰⁶.

⁴⁰⁰ *Ibíd.*, págs. 339-50; MARÍN FIDALGO, Ana, *op. cit.*, págs. 49-50.

⁴⁰¹ ESTEVE GUERRERO, M., El casco urbano de Jerez de la Frontera (Consideraciones históricas), Jerez de la Frontera, 1962, págs. 8-9 y plano; JIMÉNEZ MARTÍN, Alfonso, Arquitectura gaditana de la época alfonsí, en Cádiz en el siglo XIII. Actas de las "Jornadas Conmemorativas del VII Centenario de la muerte de Alfonso X el Sabio, Cádiz, 1983, págs. 135-59 (págs. 141-6 y 155); MENÉNDEZ, M. L., y REYES, F., El Alcázar de Jerez de la Frontera (Cádiz), en Actas del I Congreso Nacional de Arqueología Medieval (Huesca 1985), Zaragoza, 1985, t. III, págs. 307-24.

⁴⁰² Según IBN SAHIB AL-SALA, *op. cit.*, pág. 66. Véase: VALDÉS FERNÁNDEZ, F., La Alcazaba de Badajoz: Síntesis de la historia de la ciudad, Instituto Cultural Pedro de Valencia, 1979; del mismo autor: La Alcazaba de Badajoz. I. Hallazgos..., *op. cit.*; del mismo autor: Ciudadela y fortificación..., *op. cit.*; TORRES BALBÁS, L., La Alcazaba almohade de Badajoz, en *Al-Andalus*, VI, 1941, págs. 168-203.

⁴⁰³ AZUAR RUIZ, R., Denia islámica..., *op. cit.*, págs. 27-34.

⁴⁰⁴ ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., *op. cit.*, págs. 359-61.

⁴⁰⁵ ESTALL I POLÉS, V. J., La Madina de Onda. Una aproximación a sus características urbanas, en Urbanismo Medieval del País Valenciano, ed. de R. AZUAR, S. GUTIERREZ Y F. VALDES, ed. Polifemo, Madrid, 1993, págs. 197-218 (pág. 207).

⁴⁰⁶ MESQUIDA GARCÍA, M., Paterna en la Edad Media, en Urbanismo Medieval del País Valenciano, ed. de R. AZUAR, S. GUTIÉRREZ Y F. VALDÉS, ed. Polifemo,

Los Unitarios, así pues, dedicaron grandes esfuerzos a erigir numerosas ciudadelas, sabedores de la capacidad de la arquitectura para persuadir a los gobernados de la legitimidad del poder. Trataron, asimismo, de dotar a todas sus construcciones de una gran unidad estilística que manifestara con claridad la unidad del territorio bajo su dominio, como habían hecho los Omeyas. Por otra parte, la edificación de estas alcazabas venía a satisfacer las necesidades representativas y administrativas de unos reformistas, dominadores de un gran imperio y poseedores, como los Omeyas, del título califal.

Alcazaba de la Alhambra.

Con respecto a la arquitectura nazarí, debe citarse en primer lugar la Alcazaba de la Alhambra. Situada al oeste de la misma, constituía el recinto militar de la ciudad palatina, separada del resto y fuertemente defendida con muros, torreones y puertas militares. Los lienzos norte y sur de este sector están defendidos por pequeñas torres macizas hasta la altura del adarve, pero en los costados oriental y occidental se alzan grandes torreones que incluyen cámaras en su interior; destacan la Torre de la Vela, al oeste, y la del Homenaje, al este. Los muros de la Alcazaba se conectaron con la doble muralla que circunda la medina de la Alhambra, flanqueada por numerosas torres. De este modo, el foso interior de esta muralla, sólo parcialmente conocido, aísla a los edificios del exterior, pero también los comunica entre sí⁴⁰⁷.

Fig.35c

La Alcazaba es una zona completamente independiente del resto de la Alhambra; de forma triangular, tiene salida directa al exterior mediante puertas acodadas y conecta a través de otra con la zona palacial. Contiene un barrio castrense residencial de elite con viviendas, un baño, aljibe, cuarteles, establos y almacenes. El resto del ejército acampaba fuera del recinto, donde también habría una *musallā*.

Otras alcazabas nazaríes.

Además de la Alcazaba de la Alhambra tan sólo cabe mencionar el palacio que en el

Madrid, 1993, págs. 305-29 (págs. 307-9).

⁴⁰⁷ Parte de la Puerta de la Justicia, originariamente a cielo abierto, salvando mediante túneles los obstáculos que suponen las calahorras, y llega hasta la Torre de las Gallinas; algunas casas o la planta baja de algunas torres abren también al foso.

exilio de Muḥammad V, durante las usurpaciones de Ismāʿīl II y Muḥammad VI, construyó en Ronda y que pretendía ser réplica de la propia Alhambra⁴⁰⁸. Asimismo se conservan las reformas nazaríes en la Alcazaba de Málaga, que afectaron tanto a la fortificación como a los llamados Cuartos de Granada⁴⁰⁹. Igualmente la Alcazaba de Almería fue restaurada y adaptada a las nuevas necesidades. Ambas ciudadelas, que habían sido sede de sendos réglus independientes en el siglo XI, dependían en época nazarí de la corte de la Alhambra y acogían a los representantes del poder central, los funcionarios locales y la guarnición militar. Asimismo los Banū Naṣr reutilizaron y reformaron la Alcazaba de Guadix.

Y no olvidemos, finalmente, que las fuentes escritas nos informan también de algunos edificios construídos en al-Andalus por los Meriníes, como la ciudadela llamada al-Bunya (el Edificio) junto a Algeciras; fue erigida por el Emir Abū Yūsuf en el año 678 H. (1275 de J. C.)⁴¹⁰. Recientemente se han encontrado algunos restos de sus murallas, de sus torres rectangulares y de su foso, así como de un puente⁴¹¹; asimismo se han hallado unos baños meriníes, que posiblemente sean los que construyó Abū Yūsuf entre 1279 y 1285 de J. C.⁴¹². Por otra parte, los Meriníes levantaron también un nuevo alcázar en Gibraltar sobre el anterior almohade⁴¹³.

⁴⁰⁸ ACIÉN ALMANSA, M. y MARTÍNEZ NÚÑEZ, M., Museo de Málaga. Inscripciones árabes, Ministerio de Cultura, Madrid, 1982, pág. 16; MIRÓ, Aurora, Ronda. Arquitectura y urbanismo, Málaga, 1987, pág. 292.

⁴⁰⁹ ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 361-6; TORRES BALBÁS, L., La Alcazaba y la Catedral, op. cit., págs. 45-51.

⁴¹⁰ IBN ABI ZAR^c, op. cit., pág. 681; IBN MARZUQ, op. cit., pág. 102.

⁴¹¹ TORREMOCHA, Antonio, Algeciras. Murallas meriníes, en Crónicas de al-Andalus. 2. Arqueología, en Qurtuba, 2, 1997, págs. 327-57.

⁴¹² TORREMOCHA, Antonio, Algeciras. Los baños meriníes, en Crónicas de al-Andalus. 2. Arqueología, en Qurtuba, 2, 1997, págs. 329-30.

⁴¹³ IBN SIMAK, op. cit., pág. 185.

2.c) CASAS Y PALACIOS URBANOS.

Este apartado se refiere a edificios de dimensiones más reducidas y de menor complejidad que las alcazabas y, por supuesto, que las ciudades palatinas, ya que están incluidos en el interior de los núcleos urbanos. Se trata de fundaciones subordinadas jerárquicamente a las anteriores, destinadas fundamentalmente a vivienda de los soberanos y sus familiares. No obstante, se debe distinguir entre dos tipos: los edificios que incluyen funciones administrativas y residenciales y las mansiones domésticas de uso exclusivamente privado.

Indudablemente estos edificios carecen de la relevancia simbólica de las ciudades y ciudadelas palatinas. Son fundaciones más modestas, menos monumentales que éstas, pero también tienen presencia importante en el núcleo urbano. Su función es más íntima, en especial la de las casas, aunque los palacios no sólo estaban destinados a un uso residencial, como veremos.

Debieron de ser numerosas en al-Andalus estas construcciones pertenecientes al *mustajlas*, sin embargo nuestro conocimiento sobre ellas es muy impreciso, ya que se conservan muy pocos restos y las fuentes escritas prefieren referirse a otras fundaciones principescas más significativas. Por otra parte, es indudable que los grandes funcionarios, miembros de la aristocracia y ricos comerciantes erigieron también edificios de este tipo, siguiendo el modelo de la arquitectura estatal.

Los palacios urbanos con funciones administrativas y residenciales son los más complejos dentro de esta categoría de edificios ubicados en el interior de la medina. Aunque generalmente estaban bien defendidos no tienen recintos propios y su fortificación es más modesta que la de las alcazabas. En ningún caso eran el centro del poder, sino que siempre estaban subordinados a otro edificio principal. Carecían de la complejidad de éstos, ya que por ejemplo no incluían un cuartel militar, ni grandes oficinas administrativas, pero sí, junto a un sector residencial, otro representativo. Eran utilizados, bien por el soberano o por miembros de la familia real, o bien por ilustres visitantes de la corte, y eran también, extraordinariamente, escenario de recepciones oficiales.

Nada conocemos de estos palacios en época califal, ya que los soberanos utilizaban para su vivienda, las audiencias oficiales y la administración el Alcázar de Córdoba, Madīnat al-Zahrā' o las almunias. Tampoco conocemos ninguno del inestable periodo de las taifas,

en el que se erigieron alcazabas inexpugnables y almunias bien defendidas, pero posiblemente pocos de estos palacios urbanos. Tan sólo se puede mencionar el erigido por Yūsuf ibn Nagrīla, visir judío del régulo de la taifa granadina Bādīs, destinado a un uso residencial pero posiblemente también con función administrativa. Era un palacio fortificado en el extremo occidental de la Sabīka⁴¹⁴, donde se encontraba el barrio judío de la ciudad, que fue construido sobre las ruinas de un castillo Omeya⁴¹⁵ del que no quedan restos, erigido a su vez sobre una fortaleza visigoda⁴¹⁶. Los únicos restos de este palacio que subsisten pertenecían a la fortificación, obra seguramente zirí, concretamente la coracha que llega al Darro, además de, en opinión de Bargebuhr, los leones de la fuente del mismo nombre y algunos restos de muros⁴¹⁷. Se conserva de él asimismo la descripción poética de Ibn Gabirol:

"[...] *un palacio erguido sobre sus alrededores.
De ricas piedras hecho,
que fue planificado con justeza,
sus muros y cimientos de fuertes torreones* [...]"⁴¹⁸.

Del periodo mardanišī data el Palacio de Pinohermoso en Játiva, que pertenecería a este grupo de edificios. Fechado inicialmente por Torres Balbás a comienzos del segundo cuarto del siglo XII, en pleno periodo almorávide y luego por él mismo autor a finales del

⁴¹⁴ c ABD ALLAH, El siglo XI..., op. cit., págs. 131-2.

⁴¹⁵ Fundado por Sawwār b. Ḥamdūn en el siglo IX, según IBN AL-JATĪB en: Al-Iḥāṭa..., texto árabe, 1973-8, op. cit., t. IV, pág. 270.

⁴¹⁶ VALDÉS FERNÁNDEZ, F., La edad oscura de la Alhambra, en Arte islámico en Granada. Propuesta para un Museo de la Alhambra. Catálogo de la Exposición celebrada en el Palacio de Carlos V de la Alhambra (1 de abril-30 de sept. de 1995), Patronato de la Alhambra y el Generalife y Ed. Comares, Granada, 1995, págs. 63-73 (págs. 63-6).

⁴¹⁷ BARGEBUHR, Frederick P., op. cit., págs. 89-105. Un poema de Ibn Gabirol del siglo XI describe una fuente de este palacio, que según Bargebuhr sería la de los Leones de la Alhambra, reutilizada en el palacio nazarí.

Véase también: TORRES BALBÁS, L., La Alhambra de Granada antes..., en Al-Andalus, V, 1940, págs. 155-74.

⁴¹⁸ IBN GABIROL, Selomo, op. cit., poema 57, págs. 175-9, versos 11-14.

XII o principios del XIII⁴¹⁹, su datación se ha retrasado hasta el final del reinado de Ibn Mardaniš, a finales del tercer cuarto del siglo XII⁴²⁰; probablemente era un palacio residencial del Rey Lobo.

Por otro lado, Julio Navarro ha excavado en el Monasterio de Santa Clara la Real de Murcia dos palacios islámicos que se sucedieron en el tiempo. Eran al parecer, de carácter residencial y estaban situados en el interior del arrabal de la Arrixaca (al-Riṣāqa). El más antiguo fue construido en el periodo de las taifas post-almorávides; se trata del llamado Dār al-Ṣuġrā, notable palacio, que seguramente pertenecía a Ibn Mardaniš y que incluía vivienda y salones de aparato⁴²¹; sin duda este edificio de grandes dimensiones manifestaba los deseos de Ibn Mardaniš de gobernar al-Andalus, como señala Navarro⁴²². Asimismo recientemente se han excavado los restos de un palacio en la Plaza de la Almonia de Valencia, que podrían corresponder también a un edificio de Ibn Mardaniš⁴²³.

⁴¹⁹ TORRES BALBÁS, L., Arte almohade. Arte nazarí. Arte mudéjar, Ars Hispaniae, vol. IV, Plus Ultra, Madrid, 1949, págs. 49-50; del mismo autor: Játiva y los restos del Palacio de Pinohermoso, en Al-Andalus, XXIII, 1958, págs. 143-71 (págs. 156-71). Véase también: PAVÓN MALDONADO, B., Miscelánea de arte hispanomusulmán: Angrelados en las yeserías del palacio de Pinohermoso, en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, XV, 1979, págs. 192-206.

⁴²⁰ MANZANO MARTOS, R., Casas y palacios..., op. cit., pág. 339; NAVARO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Castillejo..., op. cit., pág. 86; RUBIERA MATA, M^a Jesús, Las inscripciones de Játiva, en Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez con motivo de su LXX aniversario, Universidad de Granada, 1987, t. II, págs. 293-5; de la misma autora y EPALZA, Mikel de, Xàtiva musulmana, Játiva, 1987, págs. 149-51.

⁴²¹ Véase: NAVARRO, Julio, Santa Clara la Real..., op. cit.; del mismo autor: La dār al-Ṣuġrā..., op. cit., espec. págs. 99-103 y 121-2; del mismo y GARCÍA AVILÉS, A., Aproximación a la cultura material de Madīnat Mursiya, en Murcia Musulmana, 1989, págs. 253-356 (págs. 302-11); NAVARRO, Julio y JIMÉNEZ, Pedro, Arquitectura mardaniší, en La Arquitectura del Islam Occidental, coord., por R. LÓPEZ GUZMÁN, Madrid, 1995, págs. 125-9.

⁴²² NAVARRO, Julio, La Dār as-Ṣuġrā..., op. cit., págs. 121-2.

⁴²³ PASCUAL, J., y otros, La vivienda islámica en la ciudad de Valencia. Una aproximación de conjunto, en La casa hispanomusulmana. Aportaciones de la Arqueología, Granada, 1990, págs. 305-18, nota 45.

Por otra parte, se ha descubierto un palacio aristocrático urbano de finales del siglo XII o principios del XIII en Onda (Castellón) BARCELÓ, Carmen, Las yeserías árabes de Onda, en Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura, LIII, 1977, págs. 356-64; ESTALL I POLÉS, V. J., op. cit., págs. 215-7; NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, La

Del periodo almohade cabe mencionar el Qaṣr Abī Yaḥyà, palacio del gobernador de Córdoba en el que en cierta ocasión se alojó el hermano de su constructor, el Califa al-Manṣūr⁴²⁴. Estaba situado junto al Guadalquivir, sobre unos arcos de piedra, dentro de la ciudad⁴²⁵. Indudablemente este palacio fue utilizado no sólo como residencia, sino también ocasionalmente como escenario de actos oficiales y como centro administrativo.

El soberano hūdī al-Mutawakkil (1228-38), por su parte, construyó un palacio en la Arrixaca murciana sobre el citado Dār al-Ṣuḡrā mardanišī. Se trata del Qaṣr Ṣaḡīr⁴²⁶, pequeño edificio rectangular, dipuesto en torno a un patio que repite la forma del edificio sobre el que se asienta. Sin duda el utópico proyecto político de al-Mutawakkil, consistente en restituir la unidad andalusí al amparo del Califato °Abbāsī, necesitaba apoyarse en obras arquitectónicas como este palacio; no obstante sus reducidas dimensiones demuestran que la capacidad real del Estado Hūdī era menor que la del de Ibn Mardaniš⁴²⁷.

Finalmente en la ciudad de Granada los Sultanes Nazaríes construyeron otros palacios⁴²⁸ como el pequeño Dār al-Ḥurra, rodeado de huertas y luego incorporado al Convento de Santa Isabel la Real⁴²⁹.

Con respecto a las grandes mansiones privadas de los soberanos, utilizadas exclusivamente como viviendas y carentes de espacios para recepciones o funciones

decoración protonazarí en la arquitectura doméstica: la Casa de Onda, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de Julio Navarro, Madrid, 1995, págs. 207-23.

⁴²⁴ IBN ʿIDARI, Al-Bayān..., Beirut, 1985, op. cit., t. IV, pág. 205.

⁴²⁵ AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 470.

⁴²⁶ NAVARRO, Julio, Un palacio protonazarí..., op. cit., págs. 177-205; del mismo y JIMÉNEZ, Pedro, El Alcázar (al-Qaṣr al-Kabīr) de Murcia, en Anales de Prehistoria y Arqueología, VII-VIII, 1991-2, págs. 219-30.

⁴²⁷ NAVARRO, Julio, La Dār as-Ṣuḡrā..., op. cit., págs. 121-2.

⁴²⁸ Véase: ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., pl. 2 en pág. 17.

⁴²⁹ Véase: GÓMEZ MORENO GONZÁLEZ, M., Guía..., op. cit., págs. 445-8; GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, M., Palacio árabe de Daralhorra, en Boletín de la Real Academia de la Historia, XCII, abril-junio 1928, págs. 485-8; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 229-41.

administrativas, lógicamente las fuentes históricas apenas hacen referencia a ellas.

Del periodo califal, sólo conocemos una gran mansión, amén de las viviendas de los altos funcionarios de Madīnat al-Zahrā', que tal vez fuera de un personaje de la corte. Se trata de una magna casa hallada en la calle Blanco Belmonte de Córdoba, que contaba con un gran patio con alberca y ricas salas⁴³⁰.

De época nazarí debemos citar una casa, que luego perteneció al Marqués de Cenete y más tarde se convirtió en Hospital de la Tiña y que formó parte del *mustajlas* nazarí; está situada en el recinto de la Alcazaba Antigua de Granada y poseía huertas y jardines⁴³¹. Pero sobre todo conocemos los palacios urbanos aristocráticos que se erigieron en el periodo nazarí, a imitación, una vez más, de los del soberano⁴³².

2.d) PALACIOS PERIURBANOS DE RECREO.

Los soberanos andalusíes construyeron asimismo numerosas almunias palatinas o fincas con palacios de recreo que utilizaban ocasionalmente. Eran, en general, pequeños

⁴³⁰ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 29-30.

⁴³¹ GÓMEZ MORENO GONZÁLEZ, M., Guía..., op. cit., págs. 448-9; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 243-9.

⁴³² Un palacio muy importante en este sentido fue el de los Abencerrajes en la Alhambra, edificio que sigue el modelo de la arquitectura de los Sultanes. PAVÓN MALDONADO, B., fecha el palacio en el siglo XIII, en: Estudios sobre la Alhambra, op. cit., t. I, págs. 35-50. MALPICA CUELLO, Antonio, tras excavarlo en los años 1990-1, lo ha datado a finales del siglo XIII o principios del siglo XIV, tal vez bajo el gobierno de Muhammad II, en: Intervenciones arqueológicas en el Secano de la Alhambra. El conjunto de los Abencerrajes, en Cuadernos de la Alhambra, XXVIII, 1992, págs. 81-133. Véase también: ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 49-56.

Otros como el del Convento de Santa Catalina de Zafra, situado en la Carrera del Darro, y la Casa de los Girones, eran igualmente casas aristocráticas. Asimismo en Guadix los nazaríes construyeron un palacio urbano utilizado por el Zagal cuando gobernó en la ciudad; posteriormente pasó a manos de los reyes cristianos ASENJO SEDANO, C., Guadix, la ciudad..., op. cit., pág. 83; del mismo: Guadix: Guía..., op. cit., págs. 71-4. Finalmente, en Ronda existió otro importante palacio particular, luego transformado en la Casa de los Gigantes MIRÓ, Aurora, op. cit., págs. 102-4; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 367-76; PAVÓN MALDONADO, B., De nuevo sobre Ronda, en Awraq, 3, 1980, págs. 131-74; TORRES BALBÁS, L., La Acrópolis musulmana de Ronda, en Al-Andalus, IX, 1944, págs. 449-81 (págs. 469-75).

edificios que incluían espacios residenciales para el príncipe más o menos provisionales y en algunos casos también un área destinada a las actividades representativas. No olvidemos, asimismo, que estos palacios fueron frecuentemente utilizados para alojar a huéspedes ilustres. En cualquier caso, su uso, la necesidad o no de espacios de aparato o administrativos o su simple carácter de vivienda, determinaban la complejidad y el tamaño de los edificios.

Estas fundaciones se establecían en las proximidades de los núcleos urbanos para facilitar el traslado del príncipe desde su residencia habitual. Pero su contexto era semi-rural, ya que los palacios estaban rodeados de fincas agrícolas y jardines, como pone de manifiesto la utilización por parte de las fuentes de términos como *munya*, *raḥal*, *riyād*, *ḡanna* o *buhayra* para referirse a ellos.

Otra importante característica de estas instalaciones era su sentido de *hortus conclusus*, su carácter íntimo. En general toda la finca estaba encerrada por muros de mayor o menor tamaño que, no sólo práctica, sino también simbólicamente, aislaban el espacio placentero del interior. En otras ocasiones, los muros rodeaban sólo el palacio y alguno de los jardines, pero no toda la hacienda, como al parecer en el Castillejo de Monteagudo.

Asimismo, destaca también la presencia en la almunia de otras construcciones adicionales en torno al palacio principal. Frecuentemente se edificaban pequeños pabellones en el propio jardín para disfrutar del mismo. Asimismo nunca falta la presencia de una alberca que, conectada con un sistema hidráulico, se hacía indispensable para el regadío de huertas y jardines y para el abastecimiento de los habitantes; los estanques eran igualmente utilizados para fiestas y otras actividades recreativas.

Finalmente, otro rasgo muy característico de estas fincas era su capacidad para hacer compatibles el placer y la explotación económica. En ellas, efectivamente, se disfrutaba de la sensualidad de la naturaleza, en algunos casos eran verdaderos jardines botánicos, pero asimismo se dedicaban a la explotación hortícola. En ocasiones estos dos aspectos se combinaban con un tercero, la práctica de la caza, que podía desarrollarse también, si las condiciones eran propicias, dentro de la misma hacienda.

Indudablemente estos palacios rurales recogían la tradición de la villa romana aristocrática e imperial. Éstas se hallaban también en el campo, próximas a la ciudad, y estaban rodeadas de jardines y de huertas, las cuales se explotaban económicamente. Fue

sobre todo en las grandes villas imperiales, como Tivoli o Piazza Armerina, donde se desarrollaron simultáneamente un sector de aprovechamiento agrícola y un espacio de recreo.

Asimismo la idea de considerar el placer del soberano como una actividad que expresa su poder, tiene su origen en la Antigüedad, tanto en Oriente, como en el mundo clásico. Los Califas Omeyas y °Abbāsīs adoptaron esta práctica, al igual que el resto de las actividades propias de sus antecesores y fueron imitados a su vez por todos los príncipes islámicos posteriores. Los primitivos palacios rurales Omeyas de Oriente, antecedente de los hispano-musulmanes, enlazaban directamente con las villas romanas. Concretamente recogían la tradición de las explotaciones agrícolas bajo-imperiales de Siria y Jordania, e incluso a veces los Omeyas reutilizaron instalaciones romanas, bizantinas o gassanīs. Eran palacios fortificados de planta rectangular, organizados en torno a un patio interior. Constan de diversas dependencias que desempeñaban funciones residenciales y representativas, así como de una mezquita, baños y otras instalaciones funcionales. Ofrecían a los Califas las ventajas de estar situados en el campo: aire puro, un clima más sano que en Damasco, extensiones para la caza y explotaciones agrícolas, sin impedirles realizar sus actividades administrativas y de aparato.

Los °Abbāsīs, sucesores en el Califato de los Omeyas, heredaron también la tradición de construir y disfrutar estas villas campestres. Asimismo, como sus antecesores, crearon grandes cotos de caza, de tradición persa, sobre todo en Samarra donde se levantaron edificios palatinos con parques cinegéticos.

Los soberanos de al-Andalus utilizaron asimismo las almunias como lugar de solaz y descanso, de disfrute de los placeres que ofrece el jardín, escenario de diferentes diversiones, fiestas, banquetes y partidas de caza. Asimismo las huertas, excelentemente regadas por complejos sistemas hidráulicos, demostraban el poder tecnológico y económico del soberano. En definitiva, los palacios rurales hispano-musulmanes entroncaban con una actividad constructiva tradicional de los príncipes del Viejo Mundo y se concebían como marco de ciertas actividades propias de los soberanos, exaltadas por la propaganda oficial. Las almunias formaban parte del mito popular que situaba al príncipe en un ámbito de lujo y placer exclusivos de su posición. Asimismo en su calidad de residencia para visitantes destacados, las almunias desempeñaban también otra función, la de impresionar a los

actualmente se encuentra el Parador de Turismo de Córdoba⁴³⁵. El Emir °Abd Allāh y su nieto °Abd al-Raḥmān también hicieron uso de esta almunia, pero sobre todo como palacio de placer. Finalmente, en época califal quedó relegada a residencia de visitantes⁴³⁶ y durante la *fitna* fue destruída⁴³⁷.

La concubina de al-Ḥakam I, °Aḡab, poseía otra *munya* en la orilla izquierda del Guadalquivir⁴³⁸. En la misma ribera se encontraba la almunia de Naṣr, que recibía su nombre del *fatà* de °Abd al-Raḥmān II⁴³⁹. Utilizada por varios Emires y ampliada por °Abd Allāh, la disfrutaba asimismo °Abd al-Raḥmān III⁴⁴⁰; se dispuso también para el futuro al-Ḥakam II cuando éste era príncipe heredero e igualmente sirvió de alojamiento a visitantes ilustres⁴⁴¹. Otra almunia creada en el siglo IX fue la de Quintos, palacio de Muḥammad I del que apenas sabemos nada.

Pero la más conocida es la Munyat al-Nā°ūra (de la Noria), situada al oeste del arrabal occidental de Córdoba, junto al Guadalquivir. Fundada por el Emir °Abd Allāh y reformada espléndidamente por °Abd al-Raḥmān III, fue utilizada como finca de placer sobre

⁴³⁵ ARJONA CASTRO, A., Aproximación al urbanismo de la Córdoba musulmana a la luz de las recientes excavaciones arqueológicas, en Boletín de la Real Academia de Córdoba, n° 125, julio-diciembre 1993, págs. 85-98 (págs. 91-7); del mismo: Urbanismo..., op. cit., pág. 58.

⁴³⁶ Por ejemplo en ella se alojó Ordoño IV, según: AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, págs. 255; traducido por: CASTEJÓN, Rosario, Madīnat al-Zahrā'... II..., op. cit., pág. 123.

⁴³⁷ IBN °IDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 94.

⁴³⁸ IBN AL-FARADI, op. cit., n° 1370 en pág. 98; citado y traducido por: ARJONA CASTRO, A., Anales..., doc. n° 24 en págs. 29-30.

⁴³⁹ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 338-9.

⁴⁴⁰ IBN HAYYAN, op. cit., pág. 333; AL-ḤIMYARI, op. cit., págs. 226-7.

⁴⁴¹ Por ejemplo a unos embajadores bizantinos en época de °Abd al-Raḥmān III o al enviado de Borrell, invitado por al-Ḥakam II, según: AL-RAZI, °Isà Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 45.

todo por éste último⁴⁴²; Ibn Ḥayyān afirma que era su preferida y de hecho al-Nāṣir la habitó en numerosas ocasiones y fue alojamiento de sus invitados⁴⁴³. Su nombre procede de la noria que regaba sus huertas y su jardín, a la que se añadió un acueducto construido por °Abd al-Raḥmān III que vertía a través de un león surtidor a un gran estanque⁴⁴⁴. También al-Ḥakam II la disfrutó⁴⁴⁵, y sirvió de residencia a Ordoño IV durante su visita a Córdoba, pero fue destruida en tiempos de la *fitna*⁴⁴⁶.

Según Arjona la almunia contaba con varios edificios⁴⁴⁷. Los restos de uno de ellos hallados en el Cañito de María Ruiz corresponderían al primitivo palacio e incluyen una gran alberca y un acueducto que parecen ser los mencionados en las fuentes. Otros restos fueron excavados en 1957 por don Félix Hernández en el Cortijo El Alcaide y corresponderían a un edificio reconstruido a finales del siglo X⁴⁴⁸; de este palacio se han encontrado varios patios, que estaban ajardinados, y un oratorio con su alminar y se conservan algunos de sus ricos paneles decorativos en el Museo Provincial de Córdoba. Por último, en el camino del vado de Casillas se han hallado otras dos albercas, en el lugar en el que, según Arjona, se

⁴⁴² °ARIB B. SA°ID, op. cit., pág. 212; IBN °IDARI, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, págs. 197 y 201; IBN JALDUN, Ibn Jaldūn, Historia de los Árabes de España, op. cit., 1967, XLV-XLVI, pág. 395.

⁴⁴³ Ibíd., págs. 41 y 67.

⁴⁴⁴ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, pág. 371; citado y traducido por: ARJONA CASTRO, A., Anales..., op. cit., doc. n° 134b en pág. 99; también en Nafh al-Tīb, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, pág. 112; asimismo en edición de Beirut, 1968, op. cit., t. I, pág. 567. Véase también: IBN JALDUN, Ibn Jaldūn, Historia de los Árabes de España, op. cit., 1967, XLV-XLVI, pág. 395.

⁴⁴⁵ Por ejemplo en ella descansó en el camino de Madīnat al-Zahrā' a Córdoba, según AL-RAZI, °Isā Ibn Ahmad, en: Op. cit., pág. 252.

⁴⁴⁶ AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, op. cit., t. I, pág. 567.

⁴⁴⁷ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 96-7; del mismo autor y RAMÍREZ, Antonio, y MARFIL, Pedro, Una alberca árabe abandonada. Hallados los restos de la almunia Dar al-Na°ūra en el Cortijo del Alcaide y Huerta del caño de Mª Ruiz, en Abulcasis, diciembre, 1996, págs. 28-33.

⁴⁴⁸ Véase: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 91-8; CASTEJÓN, Rosario, Excavaciones en el Cortijo El Alcaide: ¿Dar al-Naura?, en Al-Mulk, 1, 1959-60, págs. 163-7; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., págs. 337-8; HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, Madīnat al-Zahrā'..., op. cit., págs. 176-82.

ubicaba la noria que daba nombre al conjunto⁴⁴⁹.

La almunia debía de estar cercada por importantes murallas, en las que se abría una gran puerta monumental, la Bāb al-Manṣaba (del Palacio). Uno de los dos palacios mencionados por Arjona tenía un "*salón superior que daba al río*" desde el que en cierta ocasión °Abd al-Raḥmān III contempló la ejecución de unos prisioneros cristianos en la almunia⁴⁵⁰. Munyat al-Nā°ūra contaba con ricas huertas y placenteros jardines; en este sentido, al-Ḥimyarī cita un poema que compara a la almunia con la luna llena en su esplendor y en el que se describen un parque, un olivar y el río⁴⁵¹.

En las proximidades de al-Nā°ūra se han hallado las ruinas de otra finca califal, con una habitación con los zócalos pintados, una alberca, un pozo de noria y numerosos restos cerámicos⁴⁵². Dichos vestigios, situados entre Córdoba y al-Zahrā' han sido identificados por Arjona con la almunia de Ibn °Abd al-°Azīz⁴⁵³ que al Rāzī menciona⁴⁵⁴.

En el yacimiento de Turruñuelos, al este de al-Zahrā' y asentado sobre la falda de la sierra, han aparecido asimismo los restos de otra almunia⁴⁵⁵. Se trata de un establecimiento de gran tamaño, presidido por un palacio, situado en la parte más alta, con numerosas huertas escalonadas. Como es habitual estaba muy fortificada, lo que ha hecho pensar que pudiera tratarse, a mi juicio equivocadamente, no de una almunia, sino del campamento

⁴⁴⁹ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., pág. 97.

⁴⁵⁰ IBN ḤAYYAN, op. cit., pág. 322.

⁴⁵¹ AL-ḤIMYARĪ, op. cit., pág. 180.

⁴⁵² MORENO, M. J., y COSTA, M., Excavación de urgencia en el yacimiento Llanos del Castillo, en Anuario Arqueológico de Andalucía, 1987-III, págs. 182-7.

⁴⁵³ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 101-3.

⁴⁵⁴ AL-RAZĪ, °Isā Ibn Aḥmad, págs. 64-6. Véase también: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit. pág. 340.

⁴⁵⁵ CASTEJÓN, Rosario, Los hallazgos de Turruñuelos. El Puente del Negro sobre el río Guadiato. Lápida funeraria en Castro del Río, en Al-Mulk, 4, 1964-5, págs. 167-70; FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, R., Asentamientos arqueológicos en los ruedos de Córdoba, en Boletín de la Real Academia de Córdoba, nº 83, enero-julio 1962, págs. 211-5; VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico..., op. cit., pág. 73 y fig. 5.

fortificado de Faḥṣ al-Surādiq o del Dār al-Ṭirāz califal⁴⁵⁶. Las fuentes también mencionan la Munyat al-Ġanna, situada al este de Córdoba, y utilizada por ʿAbd al-Raḥmān III para cazar, al igual que la Munyat al-Buntily⁴⁵⁷, identificadas ambas por Arjona con la almunia de Rabanales, situada al nordeste de Córdoba⁴⁵⁸.

La favorita de al-Ḥakam II, como indiqué anteriormente, era la de Arḥā' Nāṣiḥ (de los Molinos de Nāṣiḥ), situada en la orilla derecha del Guadalquivir, en dirección a Sevilla⁴⁵⁹. Sabemos que fue utilizada también por los ʿAmiríes; concretamente en el palacio de esta almunia el Califa Hišām otorgó a su ḥāyib ʿAbd al-Malik el título de al-Muẓaffar. Años más tarde ʿAbd al-Raḥmān Sanchuelo invitó al Califa a la almunia, en la que según Ibn ʿIdārī había un palacio y varios pabellones⁴⁶⁰.

Otro palacio construido por los Omeyas y que parece haber sido una almunia llevaba el nombre de Dimašq (Damasco). Según Ibn ʿAmmār el palacio era elevado, de buena construcción e incluso comparable a los de Oriente; sus bien regados jardines contaban con frutales y flores, como corresponde a su carácter de finca de recreo⁴⁶¹, pero ignoramos su ubicación. Y asimismo conocemos el nombre de otras muchas almunias que fueron utilizadas como residencia de visitantes ilustres durante el periodo califal: la de Ibn al-Quraṣiyya, la Munyat Naḥda, la Munyat al-Muntalī⁴⁶², la de Buntī⁴⁶³ y el Qaṣr al-Buntīl⁴⁶⁴.

⁴⁵⁶ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 18 y 58.

⁴⁵⁷ IBN ḤAYYAN, op. cit., págs. 44 y 54, respectivamente.

⁴⁵⁸ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 129, 139 y 149.

⁴⁵⁹ AL-RAZI, ʿIsā Ibn Aḥmad, op. cit., págs. 210 y 252. Véase también: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 98-100; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit. págs. 336-7.

⁴⁶⁰ Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato, op. cit., págs. 23 y 46.

⁴⁶¹ Citado y traducido por: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 133. Una traducción más completa es la ofrecida por RUBIERA MATA, M^a Jesús, en: La arquitectura..., op. cit., pág. 126.

⁴⁶² AL-RAZI, ʿIsā Ibn Aḥmad, op. cit., págs. 64, 132 y 140, respectivamente. Véase también: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 100-1; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 339-41.

Posteriormente, Almanzor edificó su propia Munyat al-°Amiriyya⁴⁶⁵, como una manifestación más de su soberanía en el marco de su política legitimista; ésta, como vimos, le llevó incluso a construir una ciudad palatina a imitación de la Madīnat al-Zahrā' de los Califas. En ella, Madīnat al-Zāhira, se hallaba otra almunia, con el elocuente nombre de Munyat al-Surūr (de la Alegría)⁴⁶⁶ y otras más se encontraban en las proximidades de la ciudad⁴⁶⁷. Otra *munya* documentada durante el periodo °Āmirī es la de Armilāt, situada al norte de Córdoba junto a un monasterio mozárabe; en ella se detuvo °Abd al-Malik en un viaje hacia Toledo y fue vivienda de °Abd al-Rahmān Sanchuelo cuando Muḥammad II se alzó en Córdoba⁴⁶⁸. Otra almunia próxima a esta ciudad era la de Ya°far, utilizada también por el Califa Hišām II y su ḥāyib °Abd al-Rahmān Sanchuelo⁴⁶⁹. El primero regaló al segundo la ya citada almunia de Rabanales⁴⁷⁰, rebautizada como al-Ḥayibiyya según Arjona⁴⁷¹.

⁴⁶³ En ella se alojó el embajador bizantino por orden de al-Hakam II, según: AL-RĀZĪ, °Isā Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 94. Véase también: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 340-1.

⁴⁶⁴ IBN ḤAYYĀN, op. cit., pág. 346. Como ya dijimos, posiblemente al-Muntalī, al-Buntī, al-Buntīl y las anteriormente citadas al-Ŷanna y al-Buntily fueran una misma almunia, que se corresponde con Rabanales.

Juan de Gorze, legado de Otón a la corte de °Abd al-Rahmān II, I fue alojado también en una lujosa casa distante de al-Zahrā', seguramente una almunia, pero el biógrafo del abad no nos facilita su nombre; véase: IOHANNE Abbate S. Arnulfi, op. cit., págs. 371; traducido al español por PAZ Y MELIA, A., en: Op. cit., págs. 262.

⁴⁶⁵ IBN °IDĀRĪ, Kitāb al-Bayān, Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 277.

⁴⁶⁶ Véase: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 137, nota 73.

⁴⁶⁷ IBN °IDĀRĪ, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 299.

⁴⁶⁸ IBN °IDĀRĪ, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 47. Véase también: PÉRÈS, Henri, op. cit., págs. 13 y 55.

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 47. Ver también: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 136.

⁴⁷⁰ IBN BAŠKUWĀL, op. cit., t. I, pág. 276; véase también: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., pág. 129.

⁴⁷¹ *Ibíd.*, pág. 151.

Pero también los altos funcionarios y otros notables poseyeron almunias particulares, a imitación de las citadas, en las proximidades de Córdoba. Una de ellas era la del gran *fatà* de al-Ḥakam II Durri, llamada al-Rūmmāniyya, regalada, como ya dije, al Califa. Se localiza en el yacimiento de Moroquil, al oeste de Madīnat al-Zahrā', y está situada en la misma posición y orientación que ésta⁴⁷². Se han hallado los restos del muro que cercaba toda la finca y de un palacio en la parte superior de la misma, que dominaba cuatro paratas descendentes de huertas y cultivos y toda . Las ruinas incluyen tres crujías paralelas correspondientes al palacio, con estancias enlosadas y otras con suelo de barro, una gran terraza de piedra delante de las mismas y una gran alberca casi rectangular anexa al edificio y flanqueada por un paseo; entre los motivos decorativos hallados destacan restos de fustes y capiteles con inscripciones, pilas con representaciones de animales, zócalos pintados y paneles con decoración zoomorfa y vegetal.

Asimismo el ḥāyib Ŷa^cfar al-Muṣḥafī poseía una almunia que llevaba su nombre y que posteriormente pasó a manos de Almanzor⁴⁷³. Un miembro de la familia Omeya, por otra parte, disfrutaba otra almunia llamada Munyat ^cAbd Allāh⁴⁷⁴. Por otra parte Ibn ^cIdārī da noticia de un palacio situado junto a Madīnat al-Zāhira, aunque extramuros, llamado al-Ḥāyibiyya por pertenecer al ḥāyib al-Muẓaffar; no sabemos, sin embargo, si era o no una almunia, pero posiblemente sí por su ubicación⁴⁷⁵. Asimismo ^cAbd al-Malik, hijo de Almanzor, regaló a su visir ^cIsà otra *munya* junto a al-Zāhira⁴⁷⁶.

⁴⁷² Este yacimiento fue excavado por VELÁZQUEZ BOSCO, R., que en un principio la identificó con la finca de Almanzor conocida como al-^cAmiriyya; véase: Op. cit., págs. 19-33. Ver también: ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., págs. 103-8; GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, Manuel, El Arte árabe español..., op. cit., págs 166 y 171; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., pág. 341; OCAÑA JIMÉNEZ, M., Las ruinas de "Alamiría", un yacimiento arqueológico erróneamente denominado, en Al-Qanṭara, V, 1984, págs. 367-81; TORRES BALBÁS, L., Arte hispanomusulmán, op. cit., págs. 594-7.

⁴⁷³ PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 138.

⁴⁷⁴ Véase: GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., pág. 340.

⁴⁷⁵ IBN ^cIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 65 y nota 385.

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 37.

embajadores con su refinamiento y suntuosidad.

En al-Andalus se empezaron a construir almunias a mediados del siglo VIII. Los Emires y Califas Omeyas, a imitación de sus antepasados de Oriente, fueron muy aficionados a disfrutar de estas instalaciones palatinas, herederas, por tanto, de la villa romana, cuya influencia se puede rastrear hasta época nazarí.

Fig.29

En torno a Córdoba se encontraban numerosas almunias, bien pertenecientes al *mustajlas*, o bien propiedad de ricos particulares. Casi todos los soberanos cordobeses erigieron su propia *munya* y la añadieron a las heredadas de sus antecesores en el poder, así como las confiscadas, o bien las recibidas como regalo. Algunas, las que disponían de mejores instalaciones palatinas, las disfrutaban los soberanos, otras sus familiares y otras se reservaban para alojar a los invitados más ilustres.

Aunque no poseían el tamaño de los palacios orientales, los edificios de las almunias cordobesas disponían de viviendas, pequeños salones de aparato en muchos casos y seguramente oratorios y baños, además de otras dependencias de servicio. Solían disponerse en forma escalonada sobre la ladera de la sierra, con el palacio y la alberca en alto y los cultivos en terrazas descendentes, como podemos observar en los restos de al-Rūmāniyya o del yacimiento de Turruñuelos.

La más antigua posiblemente era la Ruṣāfa de ʿAbd al-Raḥmān I, creada a imagen, incluso en el nombre, de las de sus antepasados en Siria⁴³³. El Emir construyó en ella un palacio, que fue su residencia durante gran parte de su gobierno, huertas y un verdadero jardín botánico con plantas orientales. Muḥammad I amplió sus jardines, llevó allí su corte, y erigió en ella un *maylis* para las audiencias, tal vez en sustitución de otro salón anterior más modesto⁴³⁴. Pronto surgió un rico arrabal con residencias y almunias alrededor del alcázar, cuyos restos no se han hallado pero que tal vez estaba situado en el lugar en el que

⁴³³ Ajbār Maʿmūʿa, op. cit., págs. 101 y 105-6 de la trad.; IBN ʿIDARĪ, Kitāb al-Bayān..., Leiden, 1951, op. cit., t. II, pág. 60; AL-MAQQARĪ, Nafḥ al-Tīb, op. cit., t. I, págs. 466-8; AL-NUWAYRĪ, op. cit., V, 1915, pág. 235. Véase también: PÉRÈS, Henri, op. cit., págs. 136-7.

⁴³⁴ SOUTO, Juan A., El emirato..., op. cit., pág. 239. Véase también: AL-NUWAYRĪ, op. cit., VI, 1916, pág. 27.

Fuera de Córdoba debieron de existir también otras almunias en torno a las ciudades, disfrutadas por los gobernadores y notables locales. En Valencia, por ejemplo, se encontraba la almunia omeya de la Ruṣāfa, según Makkī obra del Emir °Abd Allāh y según Rubiera de °Abd al-°Azīz, gobernante taifa de origen °Amirí⁴⁷⁷; para Pérès, sin embargo, ambos nombres corresponden a dos palacios distintos⁴⁷⁸. En Zaragoza se hallaba la Almunia del Arrabal, donde murió el gobernador tuḡībī de la ciudad Muḡammad b. Hāsim según al-°Udrī en el año 950 de J. C. tras un banquete⁴⁷⁹.

Incluso el rebelde Ÿa'far b. °Umar b. Hafsūn disfrutaba de una almunia que fue destruída por los Omeyas en el año 904 de J. C.⁴⁸⁰. Los notables de las provincias poseían también sus fincas de recreo, como la Almunia de los Banū Nūḡ situada en una alquería próxima a la propia Zaragoza⁴⁸¹. No conservamos, sin embargo, noticias de ninguna otra.

La tradición cordobesa de los palacios rurales fue continuada, como otras muchas, por los régulos de las taifas. A través de la imitación de esta práctica principesca tan arraigada en Oriente y en Occidente, pretendieron legitimar su poder. Sin embargo sus almunias son menos conocidas arqueológicamente que las omeyas, a las que seguían fielmente en cuanto a sus características principales: ubicación extramuros, presencia de un palacio, cerramiento, jardines, explotación agrícola, etc. La literatura cortesana presenta a estas fincas como lujosos escenarios de fiestas y ceremonias, con las que los régulos trataban de afirmar su soberanía. Tenemos noticia por ejemplo de los palacios de recreo de al-Mutaṣim de Almería, al-Mutawakkil de Badajoz, al-Ma°mūn de Toledo, °Abd al-°Azīz de Valencia, °Abd al-Malik de Albarracín y al-Mu°taḡid y al-Mu°tamid de Sevilla. Pero tan sólo ha llegado a nuestros

⁴⁷⁷ MAKKI, M. A., op. cit., Madrid, 1968, pág. 50; RUBIERA MATA, M^a Jesús, La función estética del agua en la civilización arábiga islámica, en Agua y poblamiento musulmán, Simposium de Benissa, 1987, Ayto. de Benissa, 1988, págs. 11-2.

⁴⁷⁸ Op. cit., pág. 158. Esa impresión parece desprenderse del Ṣubḡ al-Inṣā' de AL-QALQAṢANDI, en: Edición de Luis SECO DE LUCENA, op. cit., pág. 42.

⁴⁷⁹ AL-°UDRI, op. cit. pág. 47.

⁴⁸⁰ °ARIB B. SA°ID, op. cit., págs. 190.

⁴⁸¹ VIGUERA, M^a J., El Islam en Aragón, op. cit., pág. 107.

días la almunia de al-Muqtadir de Zaragoza, si bien muy transformada, y, aún más, la almunia toledana de Galiana.

En efecto, la ya citada Aljafería, erigida por Abū Ŷa'far al-Muqtadir y sus sucesores sobre las ruinas de un palacio omeya, fue finca de recreo de la dinastía hūdī, aunque también, como ya vimos, seguramente desempeñó la función de sede principal del poder de los régulos. Las distintas denominaciones árabes de la Aljafería, Qaṣr al-Surūr, es decir, Palacio de la Alegría, o Munya al-Ŷa'fariyya, demuestran, no obstante, su carácter de almunia palatina, compatible con otras funciones representativas y administrativas. Estaba situada, como es habitual, extramuros de la ciudad, entre huertas y acequias, para disfrute y solaz del soberano. De este modo, era continuadora de las almunias cordobesas de los Emires y Califas Omeyas. Y, a buen seguro, los restantes palacios rurales del periodo de las primeras taifas presentaban estas mismas características.

Fig.35b

La almunia de al-Ma'mūn de Toledo, fue otro de estos lugares de recreo principescos que trataban de manifestar la soberanía de su constructor. Era utilizada, como las demás, como palacete de placer, no como residencia permanente, y además se encontraba muy próxima al Alcázar, a los pies de su colina, a orillas del Tajo. A través de las fuentes conocemos el nombre de su salón principal, Ma'yliṣ al-Na'ura (Salón de la Noria), y su ubicación entre jardines⁴⁸². Conservamos también la descripción de su famoso pabellón de cristal⁴⁸³, imagen paradigmática de la estética del placer que caracterizaba a las almunias. Sabemos también que el Emir almorávide 'Alī Ibn Yūsuf tomó posesión de esta finca en el año 503 H. (1109-10 de J. C.) cuando sitió sin éxito Toledo⁴⁸⁴.

Al parecer estaba situada en la margen izquierda del Tajo, en el lugar llamado Huerta del Rey y más tarde Palacio de Galiana⁴⁸⁵. Según Pérez Higuera los reyes

⁴⁸² DELGADO VALERO, Clara, Toledo islámico..., op. cit., págs. 94-6. Véase también: PÉRÈS, Heri, op. cit., págs. 155-7.

⁴⁸³ Su descripción es recogida por AL-MAQQARI, Nafḥ al-Tib, El Cairo, 1949, op. cit., t. II, págs. 68-9; traducido por: RUBIERA MATA, M^a. Jesús, La literatura..., op. cit., pág. 89.

⁴⁸⁴ IBN AL-KARDABUS, op. cit., pág. 142.

⁴⁸⁵ DELGADO VALERO, Clara, Toledo islámico..., op. cit., págs. 94-5.

castellanos reutilizaron en este lugar el edificio andalusí y simplemente renovaron su decoración⁴⁸⁶. Los restos de dicho palacio comprenden tres salas paralelas de forma oblonga, además de un estanque⁴⁸⁷, a los que me referiré en los capítulos correspondientes.

Otros régulos del siglo XI construyeron y utilizaron igualmente fincas de recreo, en la actualidad desaparecidas pero conocidas a través de las fuentes históricas. La *Ṣumādihiyya* de Almería es un buen ejemplo. Era un parque de placer, situado en las afueras de Almería, construido por al-Mu^ṭtaṣim. Sólo lo conocemos a través de autores como al-^ḥUdrī, que la describe como una finca con un parque botánico, huertas y pabellones:

*"[...] al-Mu^ṭtaṣim construyó un parque de artística traza con palacios de peregrina factura. En dicho parque y además de las vulgarmente conocidas, se cultivan plantas exóticas, como la banana en sus diversas especies, y la caña de azúcar. En el centro de este parque hay una hermosa huerta con templetes que tienen pavimento de mármol blanco. Esta huerta es conocida por al-Ṣumādihiyya y se encuentra muy cerca de la ciudad. La rodean otras muchas huertas parecidas que contiene recreaciones sin semejante"*⁴⁸⁸.

Tampoco se ha conservado ningún resto de la almunia de al-Badī^ḥ (la Espléndida), situada en las proximidades de Badajoz. En ella el régulo al-Mutawakkil disfrutaba de sus jardines⁴⁸⁹, pero nada sabemos acerca de sus edificios.

Por otra parte ^ḥAbd al-^ḥAzīz, nieto de Almanzor y régulo de Valencia, reutilizó la citada almunia de la Ruṣāfa y construyó otra no localizada. Esta última aparece en una descripción de Ibn Jāqān como un lugar de placer, con un patio centrado por un pabellón,

⁴⁸⁶ Palacio de Galiana, en Arquitecturas de Toledo, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1991 (1ª ed. 1992), t. I, págs. 342-7.

⁴⁸⁷ DELGADO VALERO, Clara, El arte de Ifrīqya, op. cit.,, pág. 300; PÉREZ HIGUERA, María Teresa, Palacio de Galiana, op. cit.,, pág. 343.

⁴⁸⁸ Citado por: SECO DE LUCENA, L., Los palacios, op, cit, pág. 20. Al-Fath ibn Jāqān e Ibn Haddād también mencionan este lugar de recreo; véase: PÉRES, Henri, op. cit., págs. 147 y 148 respectivamente.

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 154.

una acequia y abundante vegetación⁴⁹⁰. Asimismo los régulos de Albarracín disfrutaban de una almunia de la que apenas sabemos nada más que su ubicación junto al río Guadlaviar⁴⁹¹.

En la Sevilla de los  Abb d es destaca el Qa r al-Z hir o     n al-Z hir (Resplandeciente), palacio de recreo fortificado erigido extramuros, en la otra orilla del Guadalquivir⁴⁹². Construido por al-Mu ta id, tal vez reutilizando un edificio califal, y reformado por su hijo al-Mu tamid, fue realizado a imitación, incluso en su nombre, de Mad nat al-Zahr '. Ibn Ja  n lo describe así:

*"Al-Z hir era un castillo, uno de los lugares más maravillosos y queridos por al-Mu tamid; era el más adecuado para asomarse al río y para mirar al palacio, y estaba cubierto por árboles y olivos"*⁴⁹³.

Según el profesor Salem este palacio de placer rodeado de jardines estaba situado en un viejo castillo omeya, el     n al-Fara   (Castillo del Alivio) o Aznalfarache, renovado por al-Mu tamid y adaptado como palacio de placer rodeado de jardines. Posteriormente los Almohades lo reconstruyeron; el Califa Ab  Y suf recuperó su función como recinto militar, así como el nombre primitivo,     n al-Fara  . Al-Mans r construyó la fortaleza para alojar a los guerreros del     d, pero también como residencia califal y escenario de audiencias oficiales y la rodeó de huertas; actualmente, sólo se conserva parte del recinto fortificado⁴⁹⁴.

⁴⁹⁰ Según AL-MAQQARI, Naf  al-   , Beirut, 1968, t. I, págs. 657-8; citado por: RUBIERA MATA M  Jesús, La función estética..., op. cit., págs. 11-2.

⁴⁹¹ ALMAGRO GORBEA, A., Albarracín, una ciudad de herencia cultural musulmana, en Exposición de arte, tecnología y literatura hispano-musulmanes. II Jornadas de Cultura Islámica, Instituto Occidental de Cultura Islámica, Teruel, 1988, págs. 27-33 (pág. 29).

⁴⁹² SALEM,   Abd al- Az z, Los palacios..., op. cit., págs. 153-5.

⁴⁹³ Citado y traducido por: RUBIERA MATA, M  Jesús, La arquitectura..., op. cit., pág. 136.

⁴⁹⁴ GUERRERO LOVILLO, J., Al-Qa r al-Mub rak..., op. cit., pág. 94; SALEM,   Abd al- Az z, Los palacios..., op. cit., págs. 154-5; TORRES BALBÁS, L., Aznalfarache:

Otra finca de recreo de los °Abbādīs era la Dār al-Musayniyya, situada, según el Profesor Salem, entre las puertas de ʿYahwar y de Carmona⁴⁹⁵. La Granja del Gran Lago y el estanque de Milayn, al parecer en el lugar donde los almohades construyeron después la Buḥayra⁴⁹⁶, era otro de los lugares de esparcimiento de al-Muʿtamid.

Del periodo almorávide tan sólo conozco una noticia sobre un palacio rural, que fue erigido precisamente en las proximidades de Córdoba. El gobernador de dicha ciudad construyó en las afueras de la ciudad la Munyat al-Zubayr, siguiendo así la tradición de los Omeyas⁴⁹⁷; desgraciadamente ignoramos los detalles de esta finca, pero sus características serían similares a las de los siglos anteriores.

Sí se han hallado los restos de varios palacios periurbanos del periodo de las taifa mardanišī (1147-72 de J.C.), en la cual se realizaron numerosas obras palatinas en Murcia y sus alrededores. La importancia del reino de Muḥammad Ibn Mardaniš, que se extendía por todo el Šarq al-Andalus, su esplendor económico y su política basada en la defensa de la unidad de al-Andalus frente a los Almohades, propiciaron, y a la vez demandaron, una nueva política arquitectónica. En efecto la condición de Ibn Mardaniš le exigía la construcción de palacios adecuados para el desarrollo de un aparato cortesano que satisficiera sus necesidades representativas, así como para ofrecerle una digna residencia.

El Castillejo de Monteagudo⁴⁹⁸ era tal vez el principal de estos edificios y el único

Hisn al-Faray, en *Al-Andalus*, XXV, 1960, págs. 222-8; VALOR PIECHOTTA, M., Aznalfarache, en *El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248*, coord. M. VALOR, Sevilla, 1996, págs. 145-8.

⁴⁹⁵ SALEM, °Abd al-°Azīz, Los palacios..., op. cit., pág. 156; véase también: PÉRÈS, Henri, op. cit., nota 99 en pág. 145.

⁴⁹⁶ *Ibíd.*

⁴⁹⁷ AL-MAQQARI, Analectes, op. cit., t. I, 307 y 384.

⁴⁹⁸ Sobre el Castillejo, véase: GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, El arte árabe español..., op. cit., págs. 279-85; NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, Aproximación al estudio del Castillejo de Monteagudo y otros Monumentos de su entorno, en *Memorias de Arqueología*, 4, 1989, págs. 433-54; de los mismos autores: El Castillejo, op. cit.; de los mismos: Arquitectura mardanišī, op. cit., págs. 121-5; TORRES BALBAS., L. Paseos arqueológicos por la España musulmana (Murcia), en *Boletín del Museo Provincial*

que se conserva parcialmente. Era el centro de una finca de recreo próxima a Murcia, como señala un poema de al-Qarṭayannī⁴⁹⁹, si efectivamente se identifica con el Qaṣr Ibn Saʿd descrito, pero poseía asimismo carácter de explotación agrícola. Está situado sobre una colina que dominaba los jardines y las huertas que la rodeaban, de la misma forma que los edificios cordobeses coronaban las terrazas escalonadas de sus explotaciones. Los restos de un jardín o huerto cercado, de una gran alberca y de un pabellón en el entorno del palacio confirman su carácter de almunia.

El palacio, cuya planta es un rectángulo casi completamente simétrico, está organizado en torno a un patio central rectangular de crucero, con albercas que preceden a salas rectangulares de aparato en sus extremos cortos. El área representativa se desarrolla en dos zonas separadas, los extremos del eje mayor del patio, mientras que la zona de viviendas se organiza en tres de las esquinas del edificio, ya que la cuarta servía seguramente de acceso al mismo⁵⁰⁰.

Asimismo Ibn Mardaniš construyó el Ḥiṣn al-Faraʿ (Larache), cuyos restos se hallan junto al Castillejo⁵⁰¹. Era otra pequeña almunia amurallada, igualmente con una gran alberca rectangular y un huerto cercado. Los restos de otro palacio han sido hallados muy cerca también del Castillejo en la pedanía de Cabezo de Torres⁵⁰². Igualmente las ruinas de otros dos palacios fortificados, uno en Calpe y otro en Finestrat, se han atribuido recientemente al Rey Lobo⁵⁰³ y podrían corresponder tal vez a antiguas almunias.

de Bellas Artes, XI-XII, 1932-3, s/p; del mismo: Monteagudo y "El Castillejo" en la Vega de Murcia, en *Al-Andalus* II, 1934, págs. 366-72 (pág. 370).

⁴⁹⁹ Citado por: NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Castillejo..., op. cit., pág. 71.

⁵⁰⁰ Similar en este sentido es la organización del piso principal de la Zisa de Palermo, fechable en torno a los años centrales de la década de 1160 y, por tanto, contemporánea del Castillejo. Presenta una planta rectangular con un patio central, al que se abre la gran sala de audiencias; en los dos extremos del edificio se desarrollan las habitaciones residenciales en torno a sendos patios menores. En ambos edificios, por lo tanto, se aprecia con claridad la separación entre los espacios residenciales y los de aparato.

⁵⁰¹ *Ibíd.*, págs. 72-3.

⁵⁰² *Ibíd.*, pág. 95.

⁵⁰³ NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, Arquitectura mardanišī, op. cit., pág. 117.

Con respecto a los Almohades, destaca la construcción de la llamada Buḥayra, término que, como vimos, significa "estanque" o "laguna", a las afueras de la capital Marrākuš. En ella los Califas celebraban festines, como nos relata Ibn Ṣāḥib al-Salā acerca de Abū Yaʿqūb⁵⁰⁴.

En al-Andalus, concretamente en Sevilla, construyeron otra almunia con el mismo nombre, que fue excavada por Collantes de Terán y Zozaya⁵⁰⁵ y que destacaba entre las muchas que existían en época almohade extramuros de la ciudad. Fue construída por el Califa Abū Yaʿqūb, el cual inspeccionaba personalmente las obras que dirigía el famoso Aḥmad b. Baso⁵⁰⁶.

Contaba con un pequeño palacio de planta rectangular, al percer peristilado⁵⁰⁷ que, a buen seguro, poseía tanto un área residencial, como un salón para las ceremonias oficiales, dentro de la tradición andalusí⁵⁰⁸. Estaba rodeado de huertas⁵⁰⁹, y delante de su fachada se extendía un gran estanque de más de 40 m. de lado, hallado en las excavaciones, que daba nombre al lugar; estaba alimentado por un acueducto romano reutilizado y todvía en pie⁵¹⁰.

⁵⁰⁴ Op. cit., pág. 173.

⁵⁰⁵ COLLANTES DE TERÁN, F., y ZOZAYA, J., Excavaciones en el palacio almohade de la Buḥayra, en Noticiario Arqueológico Hispánico, I, 1972, págs. 221-59. Véase también: AMORES, F. de, y VERA, M., Al-Buḥayra-Huerta del Rey, en El último siglo de la Sevilla islámica 1147-1248, coord. M. VALOR, Sevilla, 1996, págs. 135-43; MORENO MENAYO, M^a Teresa, Los Jardines y alcázares musulmanes de la Buḥayra (Sevilla), en Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 1987), Madrid, 1987, t. III, págs. 43-51; TORRES BALBÁS, L., Notas sobre Sevilla en la época musulmana, en Al-Andalus, X, 1945, págs. 177-96 (págs. 189-96); VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 37 y 47-9.

⁵⁰⁶ IBN ṢAḤIB AL-SALA, op. cit., págs. 188-9.

⁵⁰⁷ COLLANTES DE TERÁN, F., y ZOZAYA, J., op. cit. Véase también: AMORES, F. de, y VERA, M., op. cit.; MORENO MENAYO, M^a Teresa, op. cit.; TORRES BALBÁS, L., Notas sobre Sevilla..., op. cit.; VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 37 y 47-9.

⁵⁰⁸ IBN ṢAḤIB AL-SALA, op. cit., pág. 188.

⁵⁰⁹ Ibíd., pág. 189.

⁵¹⁰ Ibíd., págs. 190-2.

Recientemente se han hallado los restos de un pabellón de recreo en el costado meridional de la alberca⁵¹¹. De planta cuadrada, abierto en todos sus frentes por dobles arcos, se alzaba junto a la alberca, en su costado meridional⁵¹². En el capítulo de los jardines palatinos abordaré el asunto de la interpretación de los restos arqueológicos.

Asimismo tenemos noticia de la existencia de otra almunia de época almohade en las proximidades de Sevilla, posesión de Abū Ḥafṣ⁵¹³. También se han hallado los restos de otra, hoy incluidos en el núcleo urbano sevillano, concretamente en el Cortijo de Miraflores⁵¹⁴. Asimismo el Palacio de verano de los arzobispos sevillanos en Umbrete, recientemente destruido, y los jardines de la Cartuja de Santa María de las Cuevas, sustituyen a antiguas fincas de recreo almohades⁵¹⁵.

Pero fuera de Sevilla, los gobernadores almohades, miembros de la familia califal, construyeron también sus fincas de recreo. Por ejemplo en Granada el Qaṣr al-Nayḍ⁵¹⁶, situado en la colina del mismo nombre, al igual que la Dār al-Bayḍā' (la Casa Blanca), obra del Califa almohade °Abd al-Wahid I⁵¹⁷. Pero el más conocido es el Qaṣr al-Sayyid de Granada, luego conocido como Alcázar Genil, que fue obra del señor de la ciudad, el *sayyid* Ishāq b. Yūsuf, padre del Califa al-Murtadā, en el año 615 H. (1218 de J. C.)⁵¹⁸. Era un

⁵¹¹ MANZANO MARTOS, Rafael, Casas y palacios..., op. cit., pág. 340.

⁵¹² De la misma época es la Cubola de Palermo pabellón cupulado todavía más sencillo, ya que se trata simplemente de una cúpula sobre cuatro pilares; véase: CARONIA, Giuseppe, y NOTO, Vittorio, op. cit., págs. 165-71.

⁵¹³ VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., pág. 37.

⁵¹⁴ MANZANO MARTOS, Rafael, Casas y palacios..., op. cit., pág. 350.

⁵¹⁵ MANZANO MARTOS, Rafael, El agua..., op. cit., pág. 95.

⁵¹⁶ IBN SIMAK, op. cit., pág. 191.

⁵¹⁷ *Ibíd.*, pág. 136; véase también: SECO DE LUCENA, L., De toponimia granadina, en *Al-Andalus*, XVI, 1951, págs. 58-9.

⁵¹⁸ IBN AL-JATIB, Al-Iḥāta..., texto árabe, 1973-8, op. cit., t. I, págs. 119, 127, 316 y 523; IBN SIMAK, op. cit., págs. 141 y 196. Véase también: GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, Granada en el siglo XIII, en *Cuadernos de la Alhambra*, II, 1936,

pequeño palacio de placer situado extramuros de la ciudad entre huertas, reutilizado por los Nazaríes y todavía conservado. A sus pies, como en la Buḥayra se construyó un enorme estanque⁵¹⁹ de casi 4000 m², que servía de espejo a la *qubba* y permitía divertirse a sus dueños y regar la huerta.

En Málaga, el señor de la ciudad, el futuro Califa al-Manṣūr, erigió en el año 1226 de J. C. otro palacio llamado igualmente Qaṣr al-Sayyid, del cual no ha llegado a nuestros días ningún resto material. Estaba emplazado a la orilla del Guadalmedina, en las proximidades de la ciudad, rodeado de huertas y jardines⁵²⁰, y fue posteriormente reutilizado por los Nazaríes⁵²¹. Un fragmento de Ibn ʿAskar recogido por Ibn al-Jatīb pone de manifiesto el interés de los Almohades por erigir palacios, lo que el autor considera una actividad propia de los soberanos; se refiere a la construcción del citado Qaṣr al-Sayyid:

"[...el señor de la ciudad] se ocupó de lo que se ocupan los reyes, en magnificar sus edificios como la huerta del sayyid que estaba en la orilla del río de Málaga que es conocida con su nombre"⁵²².

págs. 3-41 (pág. 25); ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 335-43.

⁵¹⁹ ALMAGRO GORBEA, A., y ORIHUELA, Antonio, op. cit., págs. 241-3; DELGADO VALERO, Clara, El arte de Ifrīqya..., op. cit., pág. 302; DICKIE, James, Notas sobre la jardinería..., op. cit., pág. 82; GÓMEZ MORENO GONZÁLEZ, Manuel, Guía..., op. cit., págs. 235-6; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 335-6 y pl. 92.

⁵²⁰ Véase: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., La arquitectura residencial..., op. cit., págs. 160-1; de los mismos: Málaga..., op. cit., págs. 395-403. En la última obra se recogen los textos de Ibn Simāk e Ibn al-Jatīb que se refieren a la almunia.

⁵²¹ Ibn al-Jatīb afirma haber recitado algunos de sus poemas a Muḥammad IV y a Yūsuf I, a éste durante la Fiesta de los Sacrificios, en este palacio, según dos textos reproducidos y traducidos por CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., en: Málaga..., op. cit., pág. 397. Ibn Furkūn hizo lo mismo ante Yūsuf III en el mismo lugar, según un texto que aparece en: *Ibíd.*, pág. 397.

⁵²² IBN AL-JATĪB, Al-Iḥāta..., texto árabe, 1973-8, op. cit., t. I, pág. 411; citado y traducido por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., La arquitectura residencial..., op. cit., pág. 160; de los mismos: Málaga..., op. cit., pág. 396.

La continuidad de la tradición de la almunia andalusí alcanzó hasta el periodo nazarí⁵²³. Bajo el patrocinio de esta dinastía se edificaron numerosos palacios rurales en torno a Granada que pertenecían al patrimonio personal de los soberanos. El Generalife es quizás la más destacada de estas almunias, una finca residencial de recreo localizada a las afueras de la ciudad de la Alhambra con un palacio, huertas e incluso espacio para la caza⁵²⁴. Al parecer ya existía en época almohade, pero fue transformado por Muḥammad III a principios del siglo XIV. Más tarde Ismaʿīl I adosó algunas estructuras arquitectónicas y reformó la decoración, al igual que Muḥammad V⁵²⁵. Ya en el siglo XV, Yūsuf III renovó el pabellón sur del Patio de la Acequia y construyó junto a él la Casa de los Amigos⁵²⁶. El Generalife es un palacio muy oculto, con un acceso modesto y difícil. El núcleo principal se dispone en una doble terraza, la inferior compuesta por dos patios de ingreso cuadrados, y la superior por un palacio en torno al gran patio rectangular de la

⁵²³ Asimismo se han encontrado varias almunias aristocráticas de época almohade y meriní en las excavaciones de Belýuneš, cerca de Ceuta; véase: CRESSIER, P., HASSAR-BENSLIMANE, J. y TOURI, A., El urbanismo rural de Belyounech: aproximación metodológica a un yacimiento islámico del Norte de Marruecos, en Arqueología espacial. Coloquio sobre el microespacio 4-Epoca romana y medieval, Teruel, 1986, págs. 327-49; TERRASSE, Henri, Quelques remarques sur les édifices de Belýuneš, en Al-Andalus, XXVIII, 1963, págs. 218-20; TORRES BALBÁS, L., Las ruinas de Belýuneš o Bullones, en Tamuda, V, 1957, págs. 27-96.

⁵²⁴ Sobre el Generalife, véase: BERMÚDEZ LÓPEZ, Jesús, La Alhambra y el Generalife, op. cit.; BERMÚDEZ PAREJA, Jesús, El Generalife después del incendio de 1958, en Cuadernos de la Alhambra, I, 1965, págs. 9-39; del mismo autor: El Generalife, Granada, 1974; CABANELAS, Darío, y FERNÁNDEZ-PUERTAS, Antonio, Inscripciones poéticas del Generalife, op. cit.; NYKL, A. R., op. cit.; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaries..., op. cit., págs. 199-214; TORRES BALBÁS, L., Con motivo de unos planos del Generalife de Granada, en Al-Andalus, IV, 1936-9, págs. 436-45; del mismo autor: La Alhambra y el Generalife..., op. cit.; VÍLCHEZ, Carlos, El Generalife, Granada, 1991.

⁵²⁵ Ibid., págs. 31-2 y 34-7.

⁵²⁶ BERMÚDEZ PAREJA, J., El Generalife después del incendio..., op. cit., pág. 33; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Foco de antigua luz sobre la Alhambra, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, Madrid, 1988, págs. 251-63; VÍLCHEZ, Carlos, El Generalife, op. cit., págs. 57-8. Sin embargo, según ORIHUELA, Antonio, la Casa de los Amigos fue una de las primeras construcciones del Generalife, en: Casas y palacios nazaries..., op. cit., págs. 215-20. Por el contrario, PAVÓN MALDONADO, B., afirma que el edificio es morisco, en: Estudios sobre la Alhambra, op. cit., t. II, págs. 5-6.

Acequia.

Próximos al Generalife estaban la Dār al-^cArūsa (de la Novia)⁵²⁷ y los Alixares⁵²⁸, arruinados ya a principios del siglo XVI según Andrea Navagero⁵²⁹. Ambos eran palacios periurbanos de placer dentro de la tradición de la almunia principesca andalusí pertenecientes a los Nazaríes. El primero fue excavado entre 1933-6 y conserva los restos de un patio con alberca y uno de sus pórticos, dos pozos, un albercón, un pilón, y los vestigios de una habitación y un baño; una pila de éste último se guarda en el Museo de Arte Hispanomusulmán y también se han hallado algunos restos decorativos. Las fuentes históricas, todas ellas posteriores a 1492, se refieren a este palacio como lugar de placer con jardines y abundancia de agua⁵³⁰.

Con respecto a los Alixares en 1891 se encontraron algunos restos, junto al cementerio de San José, en el Cerro del Sol; éstos han permitido determinar que los palacios fueron construidos por Muḥammad III, redecorados por Ismaʿīl I y remodelados profundamente por Muḥammad V. Entre los restos hallados destacan las huellas de una alberca, un posible pabellón, un albercón y un aljibe. Sabemos que en el palacio se alzaban dos cúpulas y que estaba rodeado de jardines según un poema de Ibn Zamrak⁵³¹. Asimismo la representación de Granada en la batalla de la Higuera que se encuentra en la Sala de las Batallas de El Escorial muestra una imagen del palacio con sus cúpulas y su entorno placentero⁵³². Sabemos también que sus salas fueron decoradas con textos de Ibn Zamrak, al igual que en la Alhambra⁵³³. El conocido romance de Abenámar nos ofrece una fastuosa

⁵²⁷ Véase: ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 221-7; TORRES BALBÁS, L., Dār al-^cArūsa..., op. cit., págs. 191-7.

⁵²⁸ Véase: Ibíd., págs. 197-202; VÍLCHEZ, Carlos, Los restos conservados del Palacio de los Alijares, en *Andalucía Islámica*, IV-V, 1983-6, págs. 317-40.

⁵²⁹ Op. cit., pág. 49.

⁵³⁰ Ibíd., págs. 191-2.

⁵³¹ Citado y traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 158-9.

⁵³² Véase: VÍLCHEZ, Carlos, Los restos..., op. cit., lám. 1.

⁵³³ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra, Patronato de la Alhambra, Granada, 1975, pág. 40.

imagen de la ornamentación de los Alixares, "*labrados a maravilla*", de la cual se han encontrado algunos restos⁵³⁴.

Asimismo, en el arrabal de los Alfareros de Granada, al este de la *madina*, existían otras cinco almunias o huertas pertenecientes al *mustajlas* de la familia Nazarí o propiedad de altos funcionarios. La más importante era la *Yannat al-Manyara al-Kubra*, luego conocida como Almanjarra Mayor. El Cuarto Real de Santo Domingo, en el monasterio de dicho nombre, era un pabellón, a la vez escenario de ceremonias oficiales y vivienda ocasional en el citado jardín. Es obra atribuible a la arquitectura almohade final, según algunos autores como Pavón Maldonado o Gómez Moreno Martínez⁵³⁵, o bien al primer periodo nazarí, según otros, como Gómez Moreno González y Torres Balbás, o más recientemente Almagro y Orihuela⁵³⁶. En mi opinión la mayor parte de la decoración se asemeja más a otras obras nazaríes que a ejemplos almohades.

Los Nazaríes también reformaron el Alcázar Genil almohade, ya citado, y lo reutilizaron para alojar a huéspedes ilustres, como el infante D. Felipe en tiempos de Muḥammad I o el meriní Abū Ishāq Ibrāhīm bajo el gobierno de Muḥammad II⁵³⁷; Yūsuf I renovó la decoración del edificio⁵³⁸ y, según un poema de Ibn Zamrak Muḥammad V paseaba con frecuencia por sus jardines⁵³⁹.

Los Sultanes siguieron disfrutando también de otro palacio almohade en el Naʿyḍ, el citado Dār al-Bayḍā', según nos informa Ibn Zamrak, el cual afirma que en cierta ocasión

⁵³⁴ Véase: VÍLCHEZ, Carlos, Los restos..., op. cit., págs. 324-9 y figs. 5-10.

⁵³⁵ PAVÓN MALDONADO, B., El Cuarto Real de Santo Domingo de Granada, Ayuntamiento de Granada, 1991, pág. 14; GÓMEZ MORENO MARTÍNEZ, Manuel, Granada..., op. cit., págs. 26-33.

⁵³⁶ GÓMEZ MORENO GONZÁLEZ, Manuel, Guía..., Granada, 1892, págs. 221-4; TORRES BALBÁS, L., Arte almohade. Arte nazarí..., op. cit., págs. 151-2; ALMAGRO GORBEA, A., y ORIHUELA, Antonio, El Cuarto Real de Santo Domingo de Granada, en Casas y palacios de al-Andalus, ed. a cargo de JULIO NAVARRO, Madrid, 1995, págs. 241-53 (pág. 250); del segundo autor, véase también: Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 315-33.

⁵³⁷ *Ibíd.*, pág. 335.

⁵³⁸ GÓMEZ MORENO GONZÁLEZ, Manuel, Guía..., op. cit., pág. 235.

⁵³⁹ AL-MAQQARĪ, Nafh al-tīb, Beirut, op. cit., t. I, págs. 216-8.

acudió a él Muḥammad V⁵⁴⁰. Otra almunia real situada en las proximidades de Granada es Darabenaz, cuyo palacio, obra de Muḥammad II, se encuentra todavía en pie, si bien muy transformado⁵⁴¹. Por otra parte Muḥammad III reformó el Qaṣr al-Naʿyḍ, otro palacio de recreo situado en la colina del mismo nombre, descrito por Ibn al-ʿĠayyāb⁵⁴². Otra almunia granadina era la Dār al-Wīd (del Río), situada junto al Genil y luego conocida como Casa de las Gallinas; se conservan restos de sus muros y vestigios de sus jardines⁵⁴³. Los altos funcionarios de la corte nazarí también erigieron palacios de recreo. Ibn al-Jatīb, por ejemplo, poseía una almunia en Granada, llamada Aynadamar.

Lejos de Granada, los Sultanes Nazaríes utilizaron la almunia malagueña almohade del Qaṣr al-Sayyid, ya citada⁵⁴⁴; en otra, cuyo nombre no conocemos, situada junto a ésta, fue enterrado Muḥammad V⁵⁴⁵. A éste se atribuye la construcción del Qaṣr al-Muḥḍat (Nuevo), al que elogia Ibn Zamrak en una de sus composiciones⁵⁴⁶, y que fue escenario de la confirmación de la *bayʿa* de Yūsuf III por los malagueños durante su visita a la ciudad en el año 818 H. (1416 de J. C.)⁵⁴⁷.

⁵⁴⁰ Citado por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, La arquitectura..., op. cit., págs. 145-6. El palacio seguramente había sido también reparado.

⁵⁴¹ MANZANO MARTOS, Rafael, Darabenaz: una alquería nazarí en la Vega de Granada, en *Al-Andalus*, XXVI, 1961, págs. 201-18; y: De nuevo sobre Darabenaz, en *Al-Andalus*, XXVI, 1961, págs. 448-9; ORIHUELA, Antonio, Casas y palacios nazaríes..., op. cit., págs. 345-56.

⁵⁴² Citado por: *Ibíd.*, pág. 146.

⁵⁴³ Véase: TORRES BALBÁS, L., Dār al-ʿArūsa..., op. cit., págs. 202-3.

⁵⁴⁴ Véase: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., La arquitectura residencial..., op. cit., pág. 161; de los mismos autores: Málaga..., op. cit., págs. 395-403.

⁵⁴⁵ IBN AL-JATĪB, Iḥāta..., texto árabe, 1973-8, t. I, pág. 541; citado y traducido por: CALERO SECALL, M^a, I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 396.

⁵⁴⁶ Reproducida y traducida por: *Ibíd.*, págs. 406-7.

⁵⁴⁷ *Ibíd.*, págs. 406-7.

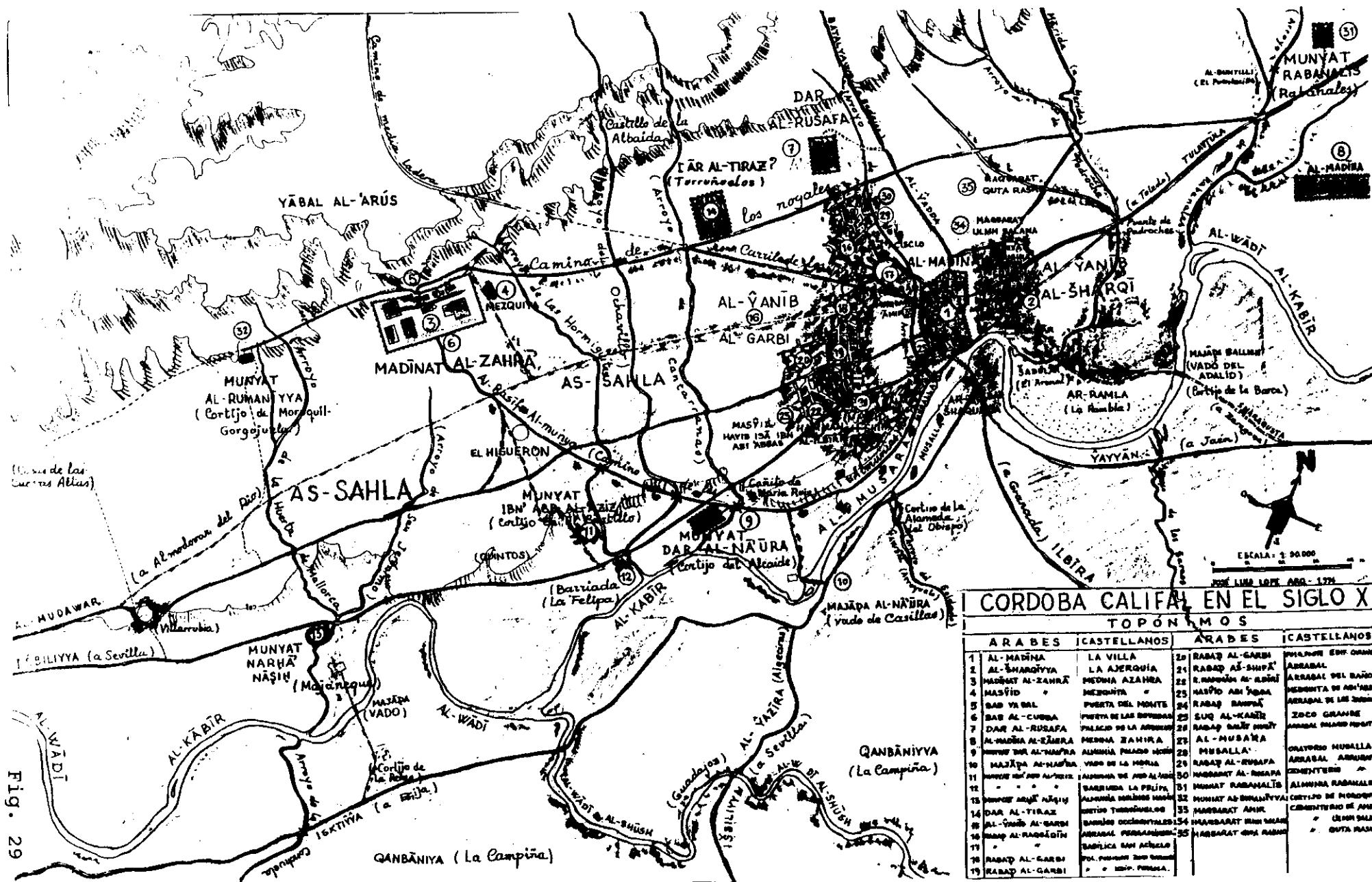


Fig. 29

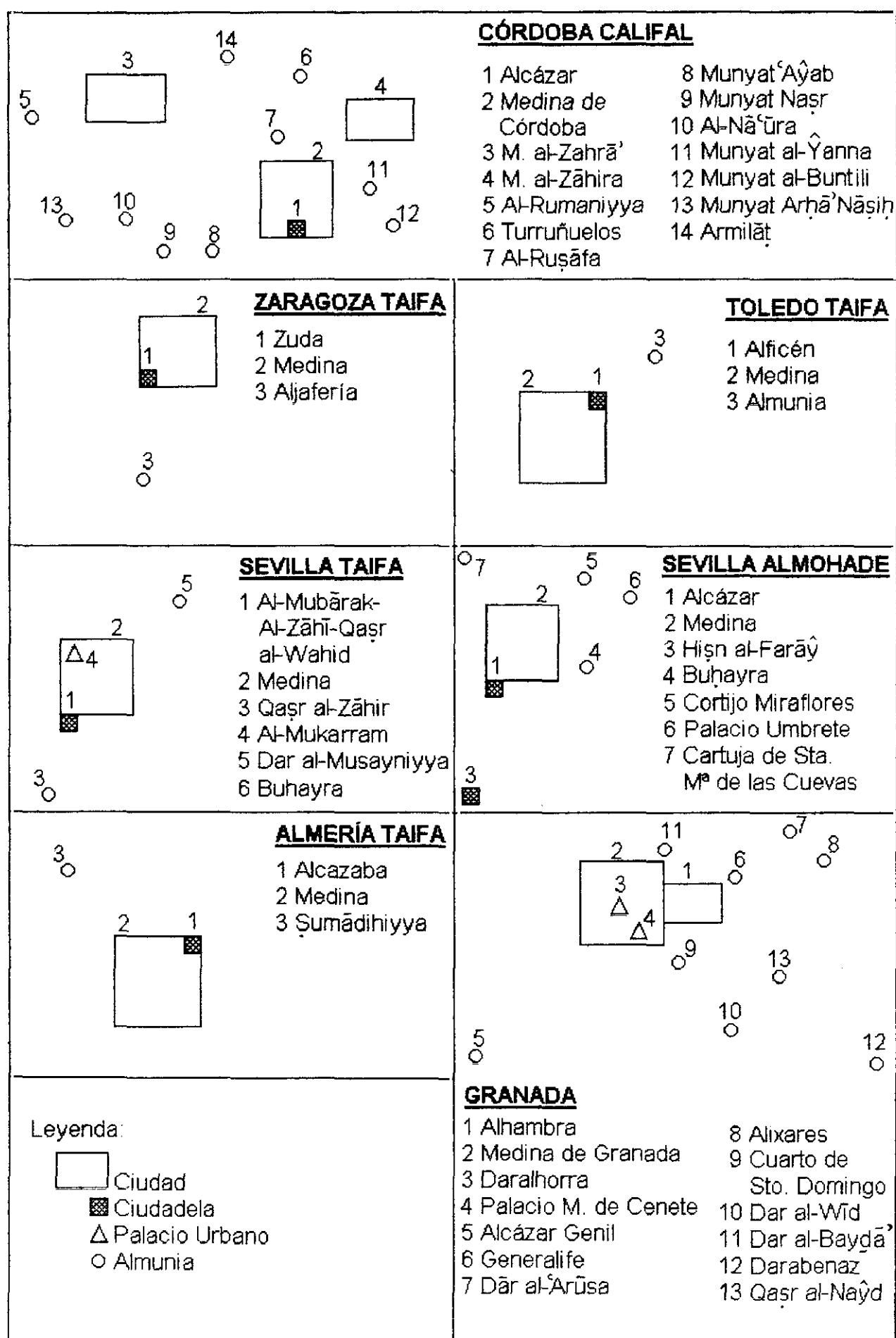
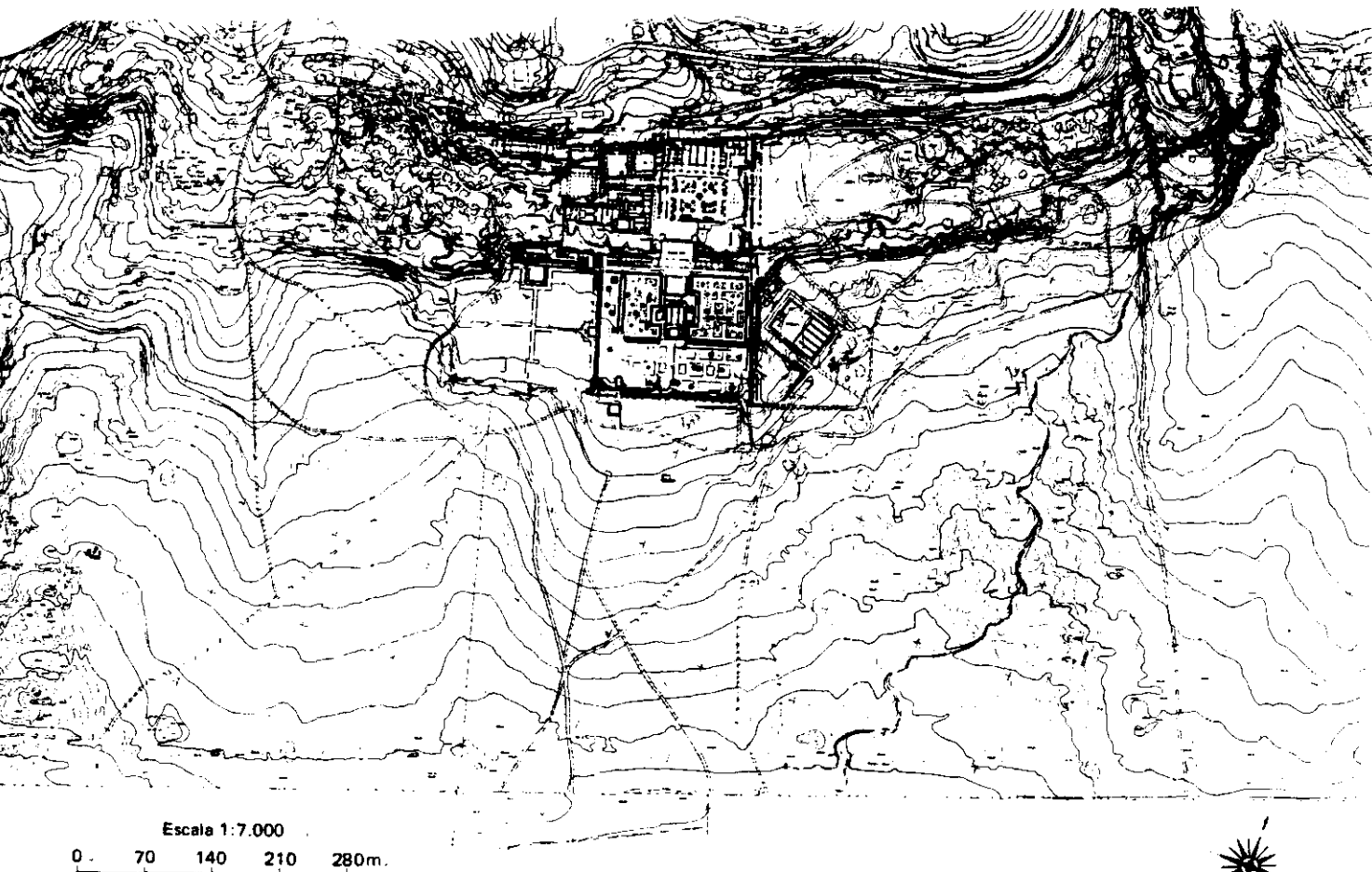
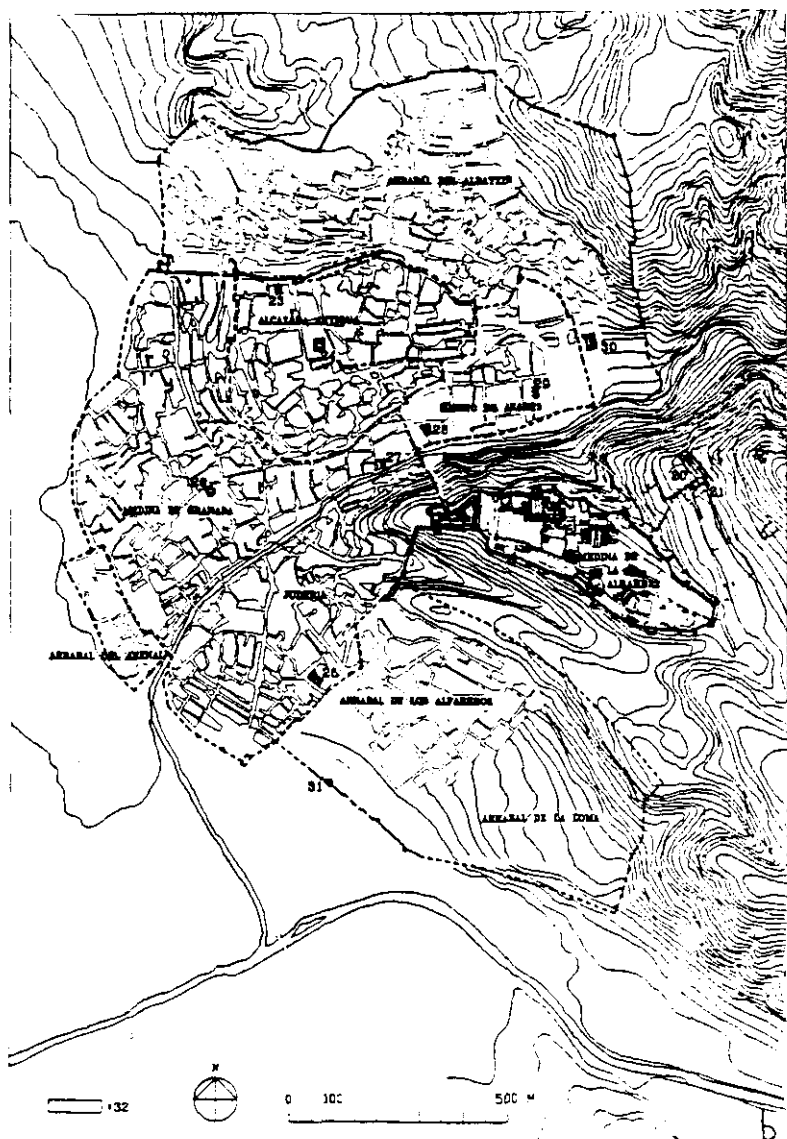


Fig. 30

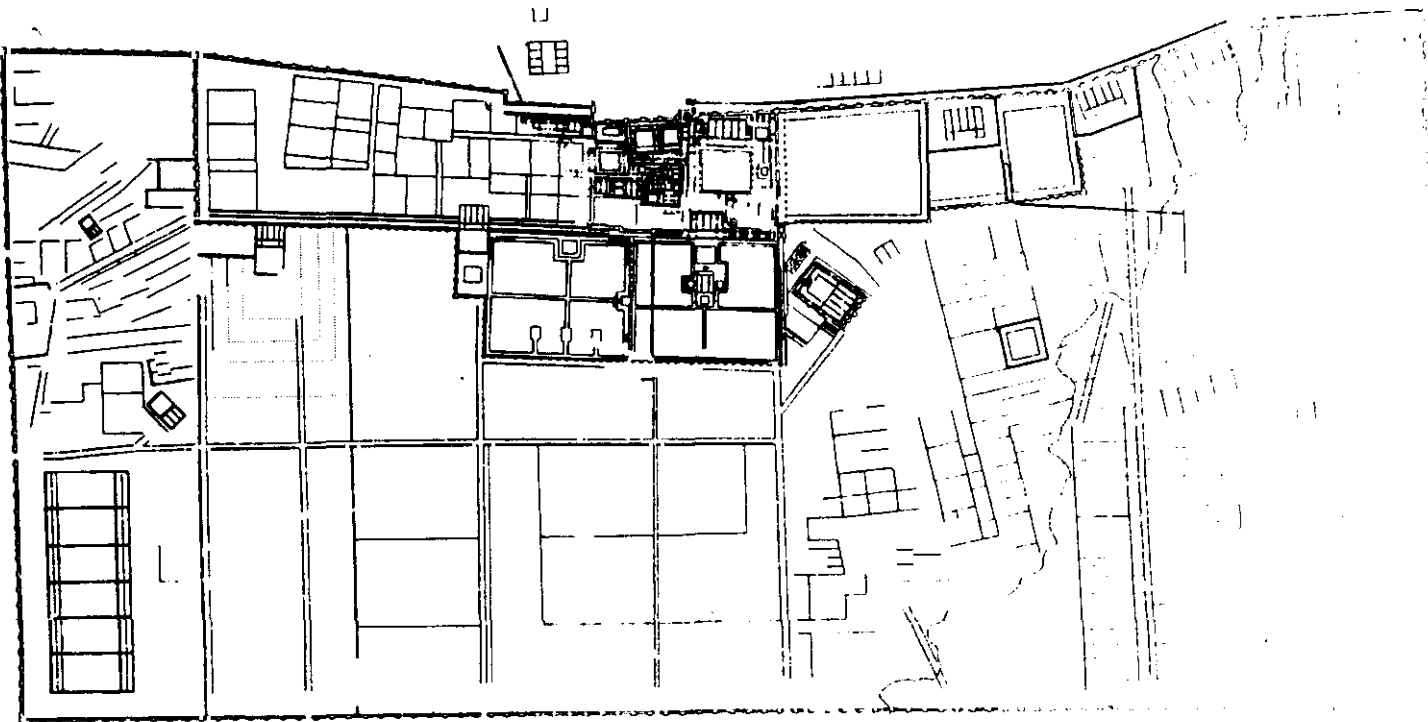


Madinat al-Zahra' (L. Cuervo)



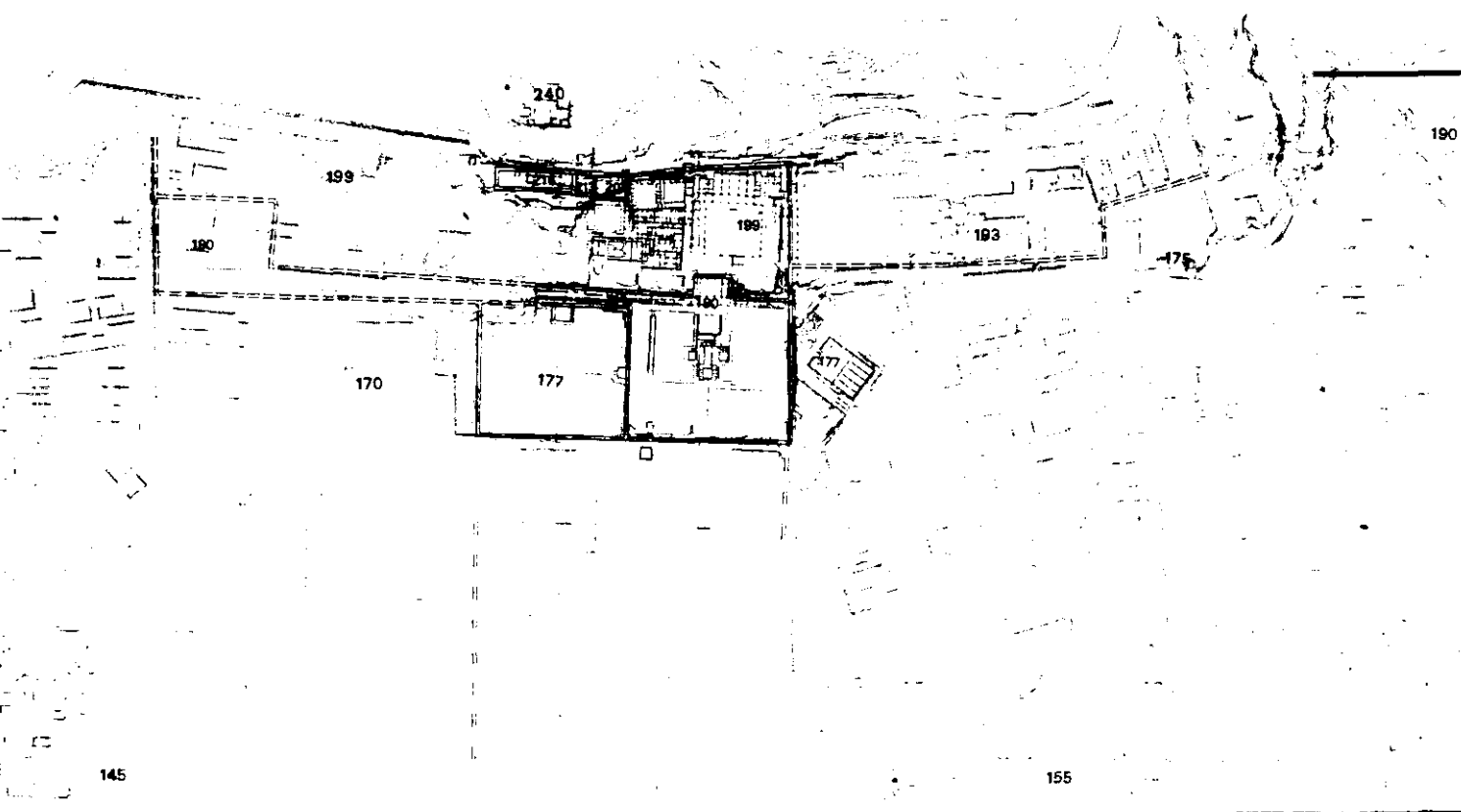
Granada y la Alhambra
(Orituela)

Figs. 31a y 31b



Plano 2 - Plano esquemático del Conjunto de la medina. Plan Especial de Madinat al-Zahra' (Vallejo)

a



Madinat al-Zahra' (L. Guerrero)

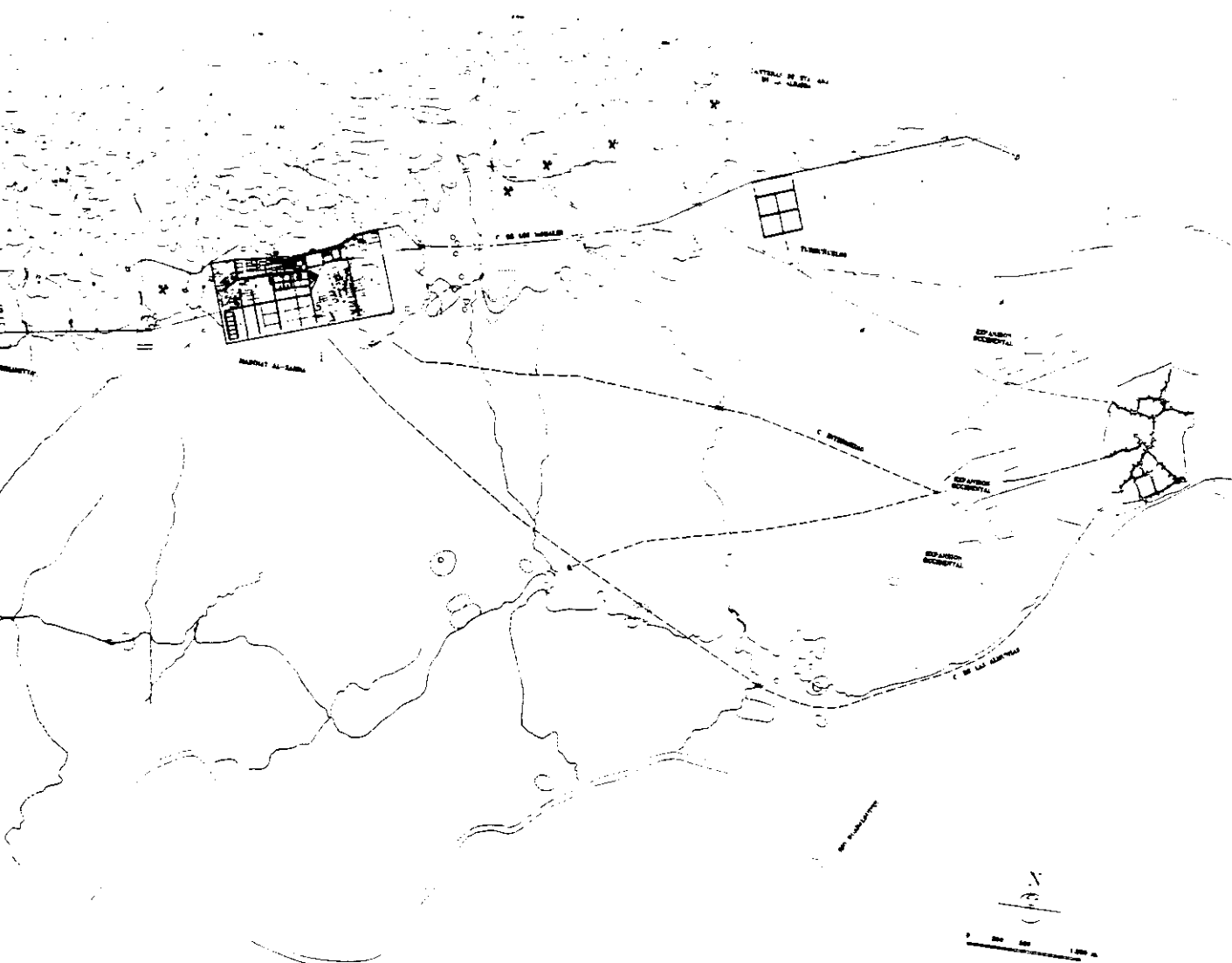
Escala 1:7.000

70 140 210 280m.



b

Figs. 32a y 32b



Medinet al-Zahrā'
(Vallejo)

Fig. 33

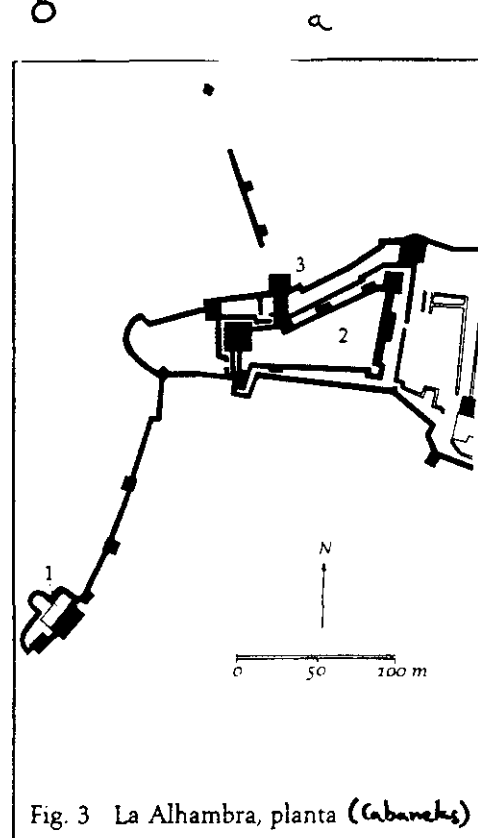
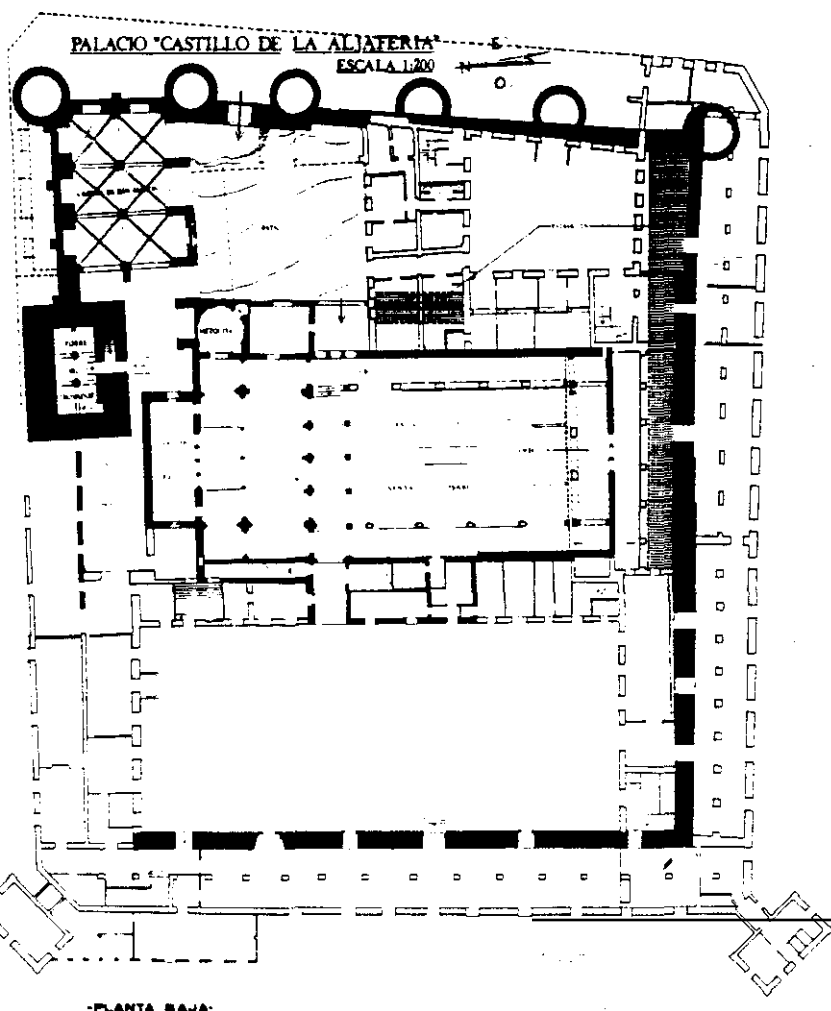
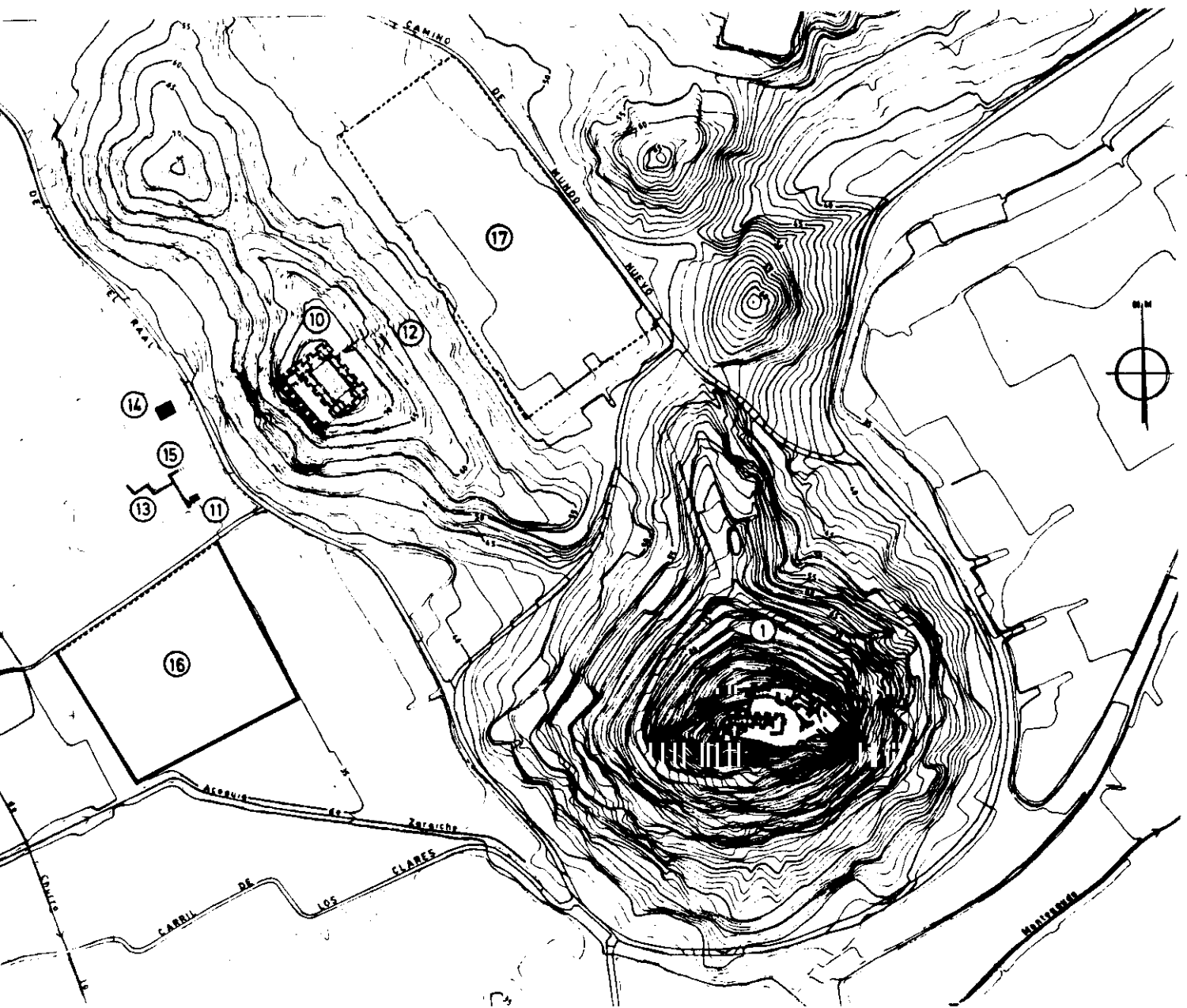


Fig. 3 La Alhambra, planta (cabanehs)



Castillejo de Montegudo
(Navarro y Jiménez)

Fig. 36

3) LA FORTIFICACIÓN DEL PALACIO.

Todas las ciudades y palacios antiguos y medievales estaban fortificados, por razones prácticas de defensa, pero, también en muchos casos, por motivos simbólicos. La fortificación era la imagen exterior de los palacios hispano-musulmanes, la estampa pública y cotidiana de la sede del Estado. Si el palacio poseía áreas absolutamente privadas, zonas inaccesibles a la mayor parte de la población y otras semi-públicas, el recinto fortificado era evidentemente visible por todos. Los mensajes simbólicos cuidadosamente elaborados en el interior del palacio estaban destinados a diferentes espectadores, según su ubicación; pero la expresión del poderío militar del Estado a través del carácter defensivo del palacio se dirigía a toda la comunidad y a los visitantes foráneos.

La imagen del palacio era la imagen que el poder pretendía dar de sí mismo. En efecto, a través de la fortificación de su sede el Estado, en este caso los diferentes estados islámicos andalusíes, trataban de mostrar su potencia militar. Asimismo la muralla era una frontera simbólica entre el exterior cotidiano y el interior, el espacio utópico del poder en el que el soberano permanecía aislado de los gobernados y desde donde los vigilaba en secreto y controlaba sus actos.

3.a) La fortificación como símbolo del poder militar del soberano.

Desde la Antigüedad los palacios y las ciudades palatinas estaban fuertemente defendidos por potentes murallas, recios torreones y puertas fortificadas. Conocemos por ejemplo el carácter militar y el aspecto inexpugnable de las ciudades palatinas del Oriente Medio y Próximo, así como de los palacios imperiales romanos. Fueron precisamente los recintos bajo-imperiales los precedentes más directos de los primeros palacios fortificados islámicos¹. Los complejos palatinos omeyas rurales son, en efecto, recintos amurallados flanqueados por torres semicirculares, de planta cuadrangular, y generalmente con una sola

¹ Por ejemplo, el Palacio de Diocleciano en Spalato, con su recinto rectangular defendido por torres cuadrangulares, a excepción de las poligonales de las puertas, es un claro precedente de los palacios omeyas. Los *castra* fronterizos, de carácter exclusivamente militar, como los de Transjordania, repiten el mismo esquema y sirvieron directamente de modelo a los edificios islámicos; véase: GRABAR, Oleg, La Alhambra..., op. cit., pág. 105.

puerta bien defendida². Los palacios ‘abbāsīes, inspirados principalmente en la arquitectura oriental, tenían igualmente una apariencia militar³. Por otra parte, los palacios islámicos norteafricanos retomaron claramente el modelo de fortificación de los edificios omeyas⁴.

Los recintos palatinos islámicos que albergaban el gobierno central o su representación provincial se caracterizan por ser espacios fortificados que en muchos casos formaban parte de otros recintos urbanos mayores. Generalmente periféricos, se situaban en un extremo de los mismos, de manera que estaban comunicados simultáneamente con el interior de la ciudad y con el exterior, como hemos visto en el capítulo anterior. De esta forma podían actuar como último reducto en caso de asedio y como refugio de los gobernantes frente a la población en una revuelta. Los complejos ocupaban siempre un punto estratégico, bien una colina dominante o bien un lugar próximo a un río, en el punto de control de su paso⁵.

El soberano, oculto en su palacio-fortaleza, dominaba y controlaba la ciudad y, por extensión, todo el territorio bajo su dominio. La fortificación simbolizaba el poder inaccesible, oculto, pero real y omnímodo, del gobernante y era la materialización del

² Asimismo los escasos palacios provinciales omeyas que conocemos seguían la misma tipología, como el Dār al-Imāra de Kūfa o el Palacio de Jerusalén.

³ Sabemos, por ejemplo, que la Bagdād de al-Mansūr estaba defendida por un muro, un gran foso, y numerosas torres, y que contaba con cuatro accesos a través de largos corredores abovedados. Raqqa poseía también doble muro y *fasil*, como Bagdād. Ujaydīr, por su parte, demuestra la continuidad del modelo omeya de planta rectangular, con torres semicirculares y una sola puerta fortificada.

⁴ Por ejemplo, la Qaṣba de los Rustumīes en Tāhart, del siglo IX, era un recinto rectangular fortificado con una sola puerta, como los edificios del desierto sirio-jordano. Asimismo Raqqāda, la ciudad palatina aglabí, desarrollaba una planta cuadrada y estaba fortificada con muros flanqueados por torres semicirculares. Otros edificios, como los *ribāt-s* de Susa y Monastir, siguieron el modelo omeya a una escala mucho más pequeña. Por otra parte, Aṣīr introduce algunas diferencias sobre el mismo modelo, ya que se trata igualmente de un rectángulo con una sola entrada, bien defendida, pero sus muros están flanqueados por torres cuadrangulares de diferentes tamaños. Muy diferente es, sin embargo, la fortificación de la Qal‘a de los Banī Hammād, de forma irregular y con torreones cuadrangulares, que encierra todo el complejo.

⁵ El ejemplo paradigmático dentro del Islam es el del palacio fortificado es Aleppo, construido en un montaña, parcialmente artificial, en el centro de la ciudad, y rodeado por imponentes murallas.

monopolio de la fuerza mantenido por el Estado, de su capacidad de emprender guerras, reclutar y exigir impuestos. La arquitectura, por lo tanto, formaba parte de los mecanismos de intimidación del Estado, ya que expresaba la potencia militar del mismo.

No olvidemos que Al-Andalus fue un territorio de *îihād*, cuyo espíritu se mantuvo vivo en buena parte de la historia hispano-musulmana, y que todos los estados andalusíes tuvieron un importante soporte militar. Como señala al-Bakrī:

*"Al-Andalus es territorio de îihād y zona de defensas fronterizas [ribāt], rodeado por el este, el norte y parcialmente el oeste por diversas naciones infieles"*⁶.

Así, el soberano hispano-musulmán asentaba su poder político sobre su autoridad militar y se legitimaba como luchador en favor de la fe. La faceta militar del soberano islámico andalusí tuvo, por lo tanto, gran importancia dentro de las manifestaciones ceremoniales de su poder. También la epigrafía, la iconografía, la poesía panegírica y las crónicas contribuían a crear la imagen del soberano vencedor y poderoso. Las fuentes destacan, en efecto, el carácter inexpugnable de los recintos palatinos como imagen del Estado y del propio soberano; así la estabilidad y firmeza de un edificio manifiesta el poderío de su constructor, como señala Ibn Jaldūn⁷. Por otra parte, en los panegíricos se compara en ocasiones al soberano con la fortaleza; por ejemplo, Ibn Darrāy alude a los hijos de Almanzor, °Abd al-Malik y °Abd al-Rahmān en estos términos:

*"Así la realeza ha sido protegida con los dos mejores protectores y la religión fortalecida con las dos mejores fortalezas"*⁸.

⁶ AL-BAKRI, Abū °Ubayd, op. cit., pág. 39.

⁷ Mugaddima, texto árabe, op. cit., pág. 317; Discours sur l'histoire..., op. cit., pág. 346.

⁸ LA CHICO GARRIDO, M., op. cit., pág. 82, poema 102, verso 10. La misma comparación aparece en: Ibíd., pág. 95, poema 106, verso 28.

Centrándonos en los periodos históricos de al-Andalus, tanto los palacios cordobeses como los provinciales del periodo omeya presentaban, como en otros ámbitos del Islam, notables fortificaciones. Fundamentalmente siguieron el modelo de los edificios de sus antepasados de Oriente: planta cuadrangular, pero con torres macizas de sección también cuadrangular en vez de semicircular.

Durante el periodo omeya, en especial en el Califato, el soberano era considerado un combatiente por la fe, un guerrero del *ŷihād*, pero su carácter era más de defensor de la comunidad islámica andalusí que de agresor⁹. Su poder se asentaba sobre la base de un ejército regular dividido en provincias militarizadas que hasta la época de Almanzor tenía una base tribal.

Todos los edificios omeyas, desde los palacios a las mezquitas, tuvieron un aspecto exterior fortificado, como símbolo del poder centralizado y militar del soberano. Asimismo, las alcazabas fortificadas garantizaban la percepción de impuestos en todos los rincones de un Estado tributario como el Omeya¹⁰. Así, el Alcázar de Córdoba debía de ofrecer una impresionante imagen del poderío militar de los Omeyas y de la firmeza del Estado andalusí, como señala este verso dedicado al edificio:

*"sus cimientos son firmes e inmutables"*¹¹

En efecto, el Alcázar de Córdoba aparece, a la luz de las crónicas, como un gran recinto fuertemente defendido, aunque no podemos precisar muchos detalles al respecto. No obstante, las excavaciones han conseguido delimitar el recinto original, como ya señalamos¹², y se han hallado restos de los muros de sillería con sus torreones

⁹ Véase: CHALMETA, Pedro, Las campañas califales de al-Andalus, en Castrum 3. Guerre, fortification et habitat dans le monde Méditerranéen au Moyen Age, Casa de Velázquez, Madrid, 1988, págs. 33-42.

¹⁰ Véase: IZQUIERDO BENITO, R., Las alcazabas en al-Andalus: sentido y funciones, en Actas del I Congreso Internacional de Fortificaciones en al-Andalus (Algeciras, 1996), Ayuntamiento de Algeciras-ICMA, 1997, págs. 103-10.

¹¹ AL-RAZI, 'Isà Ibn Aḥmad, op. cit., pág. 254.

¹² MONTEJO, A. J., y GARRIGUET, J. A., op. cit.; de los mismos y ZAMORANO, A. M^a, op. cit., págs. 8-10. Véase también: ARJONA CASTRO, A.,

cuadrangulares. Sabemos además que el Alcázar contaba con un área militar en el interior del recinto¹³, posiblemente en el ángulo sudoriental del Alcázar, ya éste que era el lugar más estratégico, junto al puente sobre el río Guadalquivir¹⁴.

Pero incluso la Aljama cordobesa, con su sobrio aspecto exterior, animado sólo por la decoración colorista de las puertas, posee un aspecto indiscutiblemente militar; sus muros, sus torres cuadradas y sus entradas fortificadas remiten instantaneamente a la arquitectura castrense.

Asimismo Madīnat al-Zahrā', también fuertemente defendida, como hemos dicho, dominaba el valle del Guadalquivir y simbólicamente todo el territorio. Las ruinas de Madīnat al-Zahrā' permiten todavía observar los muros que rodeaban toda la ciudad y que estaban coronados por merlones escalonados. De forma rectangular, algo deformada a causa de la topografía, el recinto posee una sólo línea de muralla y no doble como se ha venido diciendo¹⁵; lo flanquean torres cuadrangulares, más anchas en las esquinas, y contaba al parecer con tres puertas principales, como veremos en el siguiente capítulo. Seguía, por lo tanto, básicamente los modelos omeyas de Oriente pero su complejidad obligó a introducir modificaciones, como la multiplicación de las puertas. El área militar no ha sido localizada pero parece claro que la ciudad no poseía una alcazaba propiamente dicha; seguramente en la parata superior se encontraban algunas dependencias castrenses principales, mientras que se han localizado al parecer otras viviendas militares en terrazas inferiores¹⁶.

Por otro lado, también Madīnat al-Zāhira estaba completamente cercada y tenía una apariencia exterior de fortaleza¹⁷. En este sentido es calificada como inexpugnable por Ibn

Urbanismo..., op. cit., págs. 35-6; CASTEJÓN, Rafael, Nuevas identificaciones..., op. cit., págs. 372-83 y 388; LÉVI-PROVENÇAL, E., España musulmana..., op. cit., pág. 594.

¹³ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., pág. 334.

¹⁴ MONTEJO, A. J., y GARRIGUET, J. A., y ZAMORANO, A. M^a, op. cit., pág. 12.

¹⁵ VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico..., op. cit., pág. 74.

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 74.

¹⁷ Según las fuentes citadas en el capítulo 2 de esta parte IV.

Idārī¹⁸ y su fortificación simbolizaba el poderío militar de Almanzor:

*"Al-Zāhira no cesó de brillar con vivo destello y gozar de felicidad, recibiendo sin cesar noticias de éxitos militares; no hubo bandera que saliera de ella que no volviera victoriosa [...]"*¹⁹.

Incluso las almunias, a pesar de ser fincas de recreo presentaban un aspecto defensivo, lo cual permitía identificarlas como fundaciones estatales. Así, se conservan algunos restos de los muros de sillería y hormigón que rodeaban la Munyat al-Nā'ūra²⁰ o el yacimiento de Turruñuelos²¹; ambos, al parecer, eran recintos rectangulares.

Las sedes de los gobernadores de las coras estaban asimismo bien defendidas y simbolizaban el poder omeya y la unidad del territorio mediante la fuerza militar. Algunas seguían el modelo omeya, como el Alcázar de Toledo²², el Dār al-Imāra de Sevilla²³ o la Zuda de Olite²⁴ y especialmente la Alcazaba de Mérida²⁵. De otros palacios ignoramos sus

¹⁸ Al-Bayān al-Mugrib. La caída del Califato..., op. cit., pág. 62.

¹⁹ AL-HIMYARĪ, op. cit., pág. 103; traducido por ARJONA CASTRO, A., en: Urbanismo..., op. cit., pág. 180.

²⁰ ARJONA CASTRO, A., Urbanismo..., op. cit., pág. 105; CASTEJÓN, Rosario, Excavaciones en el Cortijo El Alcaide..., op. cit.; GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Notas sobre la topografía..., op. cit., págs. 337-8; HERNÁNDEZ GIMÉNEZ, Félix, Madīnat al-Zahrā'..., op. cit., págs. 176-82.

²¹ CASTEJÓN, Rosario, Los hallazgos..., op. cit.; FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ, R., Asentamientos..., op. cit.; VALLEJO, Antonio, El proyecto urbanístico..., op. cit., pág. 73 y fig. 5.

²² DELGADO VALERO, Clara, Toledo islámico..., op. cit., pág. 195-211.

²³ VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 89-94.

²⁴ CABAÑERO SUBIZA, B., La madīna islámica de Olite..., págs. 311-2.

²⁵ Tal vez es el ejemplo más próximo a los edificios omeyas y norteafricanos, aunque se relaciona también con la arquitectura bizantina y con la tradición hispano-romana. De planta cuadrada, está situada en las proximidades del puente romano y aprovecha un muro antiguo junto al río; posee además un cuerpo fortificado en el ángulo noroccidental situado a la salida del puente que controlaba la entrada de la ciudad y de la Alcazaba.

características morfológicas, aunque serían similares a las citadas ciudadelas²⁶.

En este sentido, por ejemplo, al-Bakrī señala el carácter inabordable del recinto sevillano²⁷. Los casos de Mérida o de Toledo, como símbolo de dominio frente a poblaciones poco afectas al poder Omeya, son también muy expresivos. Por otra parte, las plantas cuadrangulares de estas dos ciudadelas, al igual que las de numerosas fortalezas de al-Andalus que siguen el modelo de los palacios omeyas sirio-palestinos, poseen connotaciones simbólicas. Como señalan Soler y Zozaya todas ellas son construcciones muy importantes desde el punto de vista de la manifestación del poder. Sus plantas transmiten una idea de perfección y estabilidad, relacionadas con la unicidad divina, representada en la tierra por el poder real, ya que están basadas en fórmulas matemáticas védicas²⁸. Martínez Enamorado aplica esta teoría para interpretar la planta cuadrada de la alcazaba de Bobastro erigida por °Abd al-Rahmān III para simbolizar su victoria sobre los Banū Ḥafṣūn y el dominio del territorio²⁹.

Los soberanos omeyas, por lo tanto, promovieron grandes obras arquitectónicas que expresaban su ideal de un Estado islámico triunfante, que tenía su materialización en el cumplimiento del *ḡihād*. Pero además a través de estos monumentos se manifestaba el poderío militar del gobernante y del Estado con una indudable intención intimidatoria.

Esta militarización de la arquitectura estatal durante el periodo omeya estaba en relación con el protagonismo alcanzado por lo militar en la vida de la corte y en el ceremonial oficial, en razón del cual el soberano solía aparecer protegido por su guardia. Los gobernadores provinciales, los embajadores extranjeros o los aliados eran asimismo recibidos

²⁶ Por ejemplo la residencia de los walíes de Madīna Mayurqa (Palma de Mallorca), ciudadela con un recinto exterior fortificado, que presentaba incluso barbacana y foso, aunque ignoramos la forma de su perímetro; véase: GUTIÉRREZ CLORET, Sonia, Elementos del urbanismo de la capital de Mallorca: funcionalidad espacial, en Les Illes Orientals d'Al-Andalus. V Jornades d'Estudis Històrics locals, Institut d'Estudis Baleàrics, Palma de Mallorca, págs. 205-24 (pág. 211).

²⁷ Op. cit., pág. 33.

²⁸ SOLER, Alvaro, y ZOZAYA, Juan, Castillos omeyas de planta cuadrada: su relación funcional, en Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española (Oviedo 1989), Universidad de Oviedo, 1992, t. II, págs. 265-74.

²⁹ MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Un espacio de frontera..., op. cit., págs. 28-9.

con un gran despliegue militar al igual que los generales triunfantes. Asimismo se celebraban desfiles públicos con la intención de mostrar el poder de los ejércitos del soberano³⁰; de uno de ellos, por ejemplo, se dice que impresionaba por "*lo vistoso de su ejército, lo completo de su equipo y lo perfecto de su organización*"³¹. Asimismo se realizaban ceremonias de anudamiento de banderas, salidas de tropas³², y entradas triunfales en Córdoba o en al-Zahrâ' que incluían exposiciones de botines, ejecuciones públicas ejemplarizantes y exhibiciones macabras; todos ellos estaban relacionados directamente con las expediciones en el Norte de Africa o en la Península.

Otras acciones, si bien no eran ceremoniales, se realizaban con la misma intención triunfal e intimidadora, como las destrucciones o los saqueos. Y en el mismo sentido se puede interpretar el perdón otorgado por el soberano, destacado por las crónicas. Además se realizaban ante la comunidad alardes y torneos³³, y los soberanos y la corte practicaban otros deportes paramilitares, entre los que cabe destacar la caza. Todas estas actividades se realizaban para impresionar al pueblo e intimidarle, para manifestar el poderío militar y la jerarquía del Estado.

Con la desintegración de al-Andalus y la aparición de las taifas, los palacios-fortaleza alcanzaron incluso mayor desarrollo. Muchos de ellos se construyeron, a modo de acrópolis, en lo alto de colinas dominantes sobre la capital. Asimismo en este periodo se consolidaron en la arquitectura militar de al-Andalus los grandes torreones, en ocasiones salientes, las barbicanas y las entradas de mayor amplitud y en recodo.

Los réculos de las taifas fortificaron enazmente sus palacios con una evidente intención defensiva, pero también con la finalidad de demostrar el carácter militar sus

³⁰ Ver, por ejemplo, las descripciones de los desfiles califales en: °ARIB B. SA°ID, op. cit., pág. 154; también en: AL-RAZI, op. cit., págs. 88-9 y 130.

³¹ Ibid., pág. 130.

³² Por ejemplo, en el inicio de la campaña de Gālib contra los normandos, en: Ibid., págs. 48-50.

³³ Representados en algunos marfiles, como la arqueta de Leyre, o en las pinturas góticas de la Sala de los Reyes de la Alhambra, y en las pinturas nazaríes del Partal.

pequeños estados; la propia existencia de cada dinastía gobernante dependía ciertamente de su poderío bélico. Los ejércitos locales, pequeños y formados sobre todo por mercenarios, eran instrumentos al servicio de las dinastías gobernantes y su función era la de mantener al régulo correspondiente en el poder. Sin embargo la capacidad militar frente a los cristianos disminuyó por el pequeño tamaño de los reinos y por la desaparición de las marcas, así como por las luchas entre los régulos y la falta de unidad en la defensa de al-Andalus. Despareció, por lo tanto, el espíritu de *yîhād* del Califato por la imposibilidad de construir un frente común, pero pervivió como referencia ideal, e incluso al-Muqtadir de Zaragoza realizó una llamada a la guerra santa.

En este marco, destaca el carácter simbólico de las acrópolis de Málaga, Almería, Granada y Toledo, imágenes de la superioridad, el poder y la grandeza militar de sus ocupantes y, por consiguiente, de su soberanía. Asimismo se pueden interpretar como monumentos a la utopía del *yîhād*, ilustrada por ejemplo por un fragmento de un poema dedicado al primer *ḥammūdī*:

*"Imām, espada de cortante filo
empuñada por Dios,
que ha puesto en pie la religión.
Ramilletes de flores brillan
en su Diestra cuyos cálices
son las cabezas de los lorigados guerreros"³⁴.*

Los soberanos de muchos de los palacios-fortaleza del siglo XI eran extranjeros a los ojos de sus gobernados y, encerrados en su fortaleza, parecían defenderse de la población y a la vez intimidarla ³⁵. Así, tanto Málaga como Almería³⁶ tienen emplazamientos

³⁴ CONTINENTE, J. M., Los Hammūdīes..., op. cit., pág. 62.

³⁵ Como ha señalado David WASSERSTEIN el hecho de que los gobernantes permanezcan a una minoría étnica de sus territorios favorece la apariencia de inexpugnabilidad de sus palacios, como en Alepo o El Cairo; en: The Rise and Fall of the Party-Kings: Politics and Society in Islamic Spain, 1002-1086, Princeton, Nueva Jersey, 1985. Véase también: CALERO SECALL, M^a I., y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., pág. 319.

estratégicos, sobre cerros situados en el extremo de las ciudades, con grandes posibilidades defensivas y excelente visibilidad del territorio circundante y del mar³⁷. Los sucesivos recodos del recinto malagueño, impuestos por la topografía, contribuyen a potenciar la imagen inexpugnable del palacio, al igual que la doble muralla y las habituales torres cuadrangulares. Cabe destacar igualmente que la Alcazaba está situada en alto, en posición dominante sobre la ciudad y como es habitual, su recinto está conectado con la muralla de la ciudad, pero también directamente con el exterior y constituye en definitiva un gran complejo defensivo. La Alcazaba taifa de Almería, también construida sobre una colina, es igualmente una construcción muy sólida y fortificada, aunque ha llegado a nosotros profundamente transformada. Al igual que la Alcazaba de Málaga, estaba unida a la cerca urbana y conectada directamente con el exterior, y poseía muros de tapial y torres de planta cuadrada, en algunas de las cuales se abrían las puertas³⁸.

No olvidemos que los réglulos de las taifas detentaban un poder apoyado en ejércitos mercenarios que tenían como misión el mantenimiento de la dinastía gobernante; la arquitectura, en este sentido, desempeñaba un poder intimidatorio incuestionable. El aspecto dominante y sólido de las alcazabas es evidente, como señalan entre otros al-°Udrī, al-Zuhri y al-Idrisī en referencia a la almeriense³⁹; ésta, en efecto destacaba asimismo por su carácter inexpugnable, según al-Fath ibn Jāqān⁴⁰. La Alcazaba de Málaga también destacaba por su solidez, en palabras de al-Ḥimyarī⁴¹, y por su inexpugnabilidad, a decir de al-Idrisī⁴².

³⁶ Según AL-QALQAŠANDĪ, la Alcazaba de Almería seguía siendo en el siglo XV "*una ciudadela inexpugnable y elevadísima*", op. cit., edición de Luis SECO DE LUCENA, pág. 23.

³⁷ CARA BARRIONUEVO, L., Almería islámica..., op. cit., págs. 150 y 171-82.

³⁸ *Ibíd.*, pág. 160.

³⁹ Véase, respectivamente: SÁNCHEZ MARTÍNEZ, M., La Cora de Ilbīra (Granada y Almería) en los siglos X y XI. según al-°Udrī (1003-85), en Cuadernos de Historia del Islam, 7, 1975.6, págs. 8-82 (pág. 46); GARCÍA ANTÓN, J., Contribución al conocimiento de Almería en el siglo XII, en Est. Hist. Arq. Medievales, II, 1984, págs. 11-30 (pág. 16); AL-IDRISĪ, op. cit., pág. 270.

⁴⁰ Citado por: PÉRÈS, Henri, op. cit., pág. 147.

⁴¹ Op. cit., pág. 214.

⁴² Op. cit., pág. 204.

Por otra parte, la llamada Alcazaba Qadīma de Granada, sede del poder zirí, presentaba un aspecto inequívocamente militar⁴³ en el que destacaban sus muros de tapial, sus torres semicilíndricas y rectangulares y sus puertas en recodo, como la Nueva o Arco de las Pesas o la de Monaita. La Alcazaba fue unida a la primitiva Alhambra en época taifa y aún quedan los restos de una puerta, el llamado Puente del Cadí⁴⁴, perteneciente a este muro de conexión. La citada descripción de Ibn Gabirol hace referencia a la potencia defensiva de la Alcazaba Qadīma:

"[...] *un palacio erguido sobre sus derredores.*
De ricas piedras hecho,
que fue planificado con justeza,
*sus muros y cimientos de fuertes torreones [...]"*⁴⁵.

En la sede taifa de Toledo se añadieron nuevas dependencias al palacio provincial omeya, entre ellas un campamento militar situado en el solar del actual Alcázar, y todo el conjunto se fortificó con una nueva cerca, de manera que el recinto quedó conectado con la ciudad y simultáneamente con el exterior⁴⁶. Según Pavón, había también un albacar y sucesivas murallas con espacios intermedios libres entre el alficén y la muralla de la ciudad⁴⁷.

Por otra parte, el palacio de Balaguer, situado también en alto y de planta irregular, aprovechaba la muralla del castillo omeya; con muros de sillería, torres cuadrangulares macizas y, como novedad, foso delante de la entrada, estaba conectado con la ciudad y dominaba el paso del río, seguramente mediante un puente⁴⁸. Las alcazabas de Denia y

⁴³ Véase: ORIHUELA, Antonio, Granada, capital..., op. cit., págs. 195-7.

⁴⁴ VALDÉS FERNÁNDEZ, F., La edad oscura..., op. cit., págs. 66-9.

⁴⁵ IBN GABIROL, Selomo, op. cit., poema 57, págs. 175-9, versos 11-14.

⁴⁶ DELGADO VALERO, Clara, Toledo islámico..., op. cit., págs. 206, 211-21 y 226.

⁴⁷ PAVÓN MALDONADO, B., Arte islámico y mudéjar en Toledo..., op. cit., págs. 415-8, 424-30 y 439-40.

⁴⁸ EWERT, Christian, Hallazgos islámicos..., op. cit., págs. 2, 14 y 16-31.

Badajoz, entre otras, respondían al mismo esquema.

Otros edificios fueron erigidos en terreno llano. En este sentido destaca la Aljafería, de planta rectangular, defendida por impresionantes muros con torres circulares, lo que es excepcional en al-Andalus, y un gran torreón de planta rectangular construido en el siglo IX aunque muy reformado posteriormente; estas características, a las que se une la presencia de una sola puerta fortificada y con acceso en recodo, determinan sus conexiones con la arquitectura omeya⁴⁹.

Fig.37a

Las defensas de la Aljafería no son menos impresionantes que las de los palacios-acrópolis. Sin duda servían como defensa real frente a las frecuentes guerras, pero también potenciaban la imagen del soberano triunfal; recordemos que incluso al-Muqtadir convocó la Guerra Santa para recuperar Barbastro en 1064-5 de J. C.⁵⁰. Otro aspecto interesante de la Aljafería, al igual que de Balaguer, radica en la emulación de los recintos omeyas; ambos edificios son de planta cuadrada, con muros exteriores de sillería, la primera con torres circulares y la segunda cuadradas. Sin duda a través de esta imitación los Banū Hūd trataban de potenciar el carácter triunfal de sus edificios. Finalmente, no debemos olvidar las connotaciones cósmicas de la planta geoméricamente perfecta de la Aljafería.

Igualmente todos los palacios ‘abbādíes de Sevilla, situados también en el llano, debieron estar muy defendidos y posiblemente seguían asimismo los modelos omeyas, como el muy transformado Qaṣr al-Mubarak, rodeado originalmente con muros de tapial⁵¹.

⁴⁹ Íñiguez, sin embargo, ha destacado que la influencia romana; en concreto, las torres circulares de la Aljafería estarían inspiradas según el autor aragonés, en las de la muralla romana de Zaragoza, al igual que los torreones del recinto exterior del castillo románico de Loarre en Huesca (1094-1104), obra de Pedro I; en todas estas torres el diámetro va disminuyendo según se alza (ÍNIGUEZ ALMECH, F., Aljafería, op. cit., págs. 143-4). Pero pienso, como Ewert (EWERT, Christian, Spanisch-Islamische Systeme sich kreuzender Bügen. III: Die Aljaferie..., op. cit., passim), que los precedentes del edificio como conjunto arquitectónico se hallan claramente en edificios del norte de África influidos por la arquitectura omeya, como Raqqāda.

⁵⁰ IBN ‘IDARI, Al-Bayān al-Mugrib. La Caída del Califato, op. cit., texto árabe, pág. 227.

⁵¹ VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 94-117.

Asimismo el Ḥiṣn al-Zāhir y otras almunias eran palacios de recreo fortificados⁵², siguiendo el modelo omeya y la tradición jardinera árabe-islámica.

Con respecto a la sede del poder almorávide en Marrākuš, el Qaṣr al-Ḥaḡar, sabemos que era un palacio muy bien protegido⁵³, aunque no conocemos los detalles de sus defensas. Los palacios magrebíes y andalusíes desaparecidos incorporarían lógicamente los elementos característicos de la arquitectura militar de este periodo, como las torres macizas sólo hasta el adarve o las entradas acodadas.

Los Almorávides retomaron la legalidad de la Guerra Santa como una de las bases de su renovación religiosa. Impusieron su poder frente a una población que les consideraba ajenos a ella, por lo que sus palacios en al-Andalus debieron de estar muy fortificados. A través de ellos podían intimidar a la comunidad y defender el Imperio, si bien aceptado, no adoptado con entusiasmo por los andalusíes. Por ejemplo, según el Dikr bilād al-Andalus, en Játiva había:

*"una gran alcazaba inaccesible construída por el Príncipe de los musulmanes, °Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn"*⁵⁴

Por otro lado, la sede central de los mardanišíes, el Qaṣr al-Kabīr de Murcia, era un recinto triangular fortificado, en situación estratégica, junto al río, como demuestran los restos de muros y torres hallados⁵⁵. La militarización de los palacios mardanišíes tampoco se debe sólo a motivos simbólicos, sino que sobre todo responde al estado casi permanente de guerra del pequeño reino.

Por su parte el Castillejo de Monteagudo, pese a su carácter de palacio de recreo,

⁵² SALEM, °Abd al-°Azīz, Los palacios..., op. cit., págs. 153-5.

⁵³ Véase: IBN SIMAK, op. cit., pág. 37.

⁵⁴ Op. cit., pág. 80 de la traducción.

⁵⁵ NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Alcázar (al-Qaṣr al-Kabīr)..., op. cit., págs. 226-9.

estaba fuertemente defendido, siguiendo la tradición de las almunias andalusíes más antiguas. Presenta un núcleo rectangular flanqueado por grandes torres de sección cuadrangular muy próximas unas a otras; al sudoeste de este edificio principal se encuentra un segundo recinto con torreones del mismo tipo. Destaca especialmente la curiosa disposición de las esquinas, ya que están defendidas por parejas de torreones que forman ángulo recto entrante, como otros edificios de la región, el Castillo de Monteagudo y el del Puerto de la Cadena, entre otros; el primero además protegía al palacio desde su posición dominante⁵⁶. Todos estos elementos proporcionaban una eficaz defensa del edificio y potenciaban la imagen inexpugnable del mismo. Asimismo el *Ḥiṣn al-Faraʿ* (Larache) estaba también muy fortificado⁵⁷, al igual que otros edificios mardanišíes como el de Calpe y el de Finestrat⁵⁸.

Las ciudades palatinas y los palacios almohades asimismo contaban con potentes defensas, como corresponde al carácter militar del Estado unitario. Las características principales de la arquitectura castrense del periodo son la utilización del tapial, la generalización de las barbacanas y corachas, así como de las puertas en recodo con matacanes y buhederas; se empleaban también torres albarranas, entre las que destacan las poligonales con acceso desde el adarve y habitaciones para la guardia en su parte superior.

Los Almohades, finalmente triunfantes sobre los mardanišíes y dominadores de todo al-Andalus, impulsaron una renovación religiosa muy profunda, en la que el *ʿihād* desempeñaba un importante papel⁵⁹. Su ideal era el de imponer la unidad de Dios frente a los "politeístas" cristianos. La ostentación militar en las cabalgatas y los desfiles, con gran

⁵⁶ NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Castillejo..., op. cit., págs. 74-6 y 95-7, y figs. 23-8 y 32-3; de los mismos: Arquitectura mardaniší, op. cit., págs. 121-5.

⁵⁷ NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Castillejo..., op. cit., págs. 72-3.

⁵⁸ NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, Arquitectura mardaniší, op. cit., pág. 117.

⁵⁹ Así lo ponen de relieve los panegíricos dedicados a los Califas, como, por ejemplo, los compuestos por al-Liṣṣ en alabanza a ʿAbd al-Mu'min; véase: CASTILLO CASTILLO, C., op. cit., págs. 301-5.

aparato, estandartes, banderas y tambores, y con la presencia del Califa⁶⁰, es comparable a la de época omeya. Los alardes almohades eran, por lo tanto, muy vistosos; acerca de un desfile de las tropas de Abū Yaʿqūb afirma Ibn Ṣāhib al-Salā que

*"fue para los que lo miraban una vista admirable y extraña que sorprendió a la gente, y su consideración sobrecogió a las almas de los espectadores [...]"*⁶¹.

También sobrecogedoras eran las salidas de los ejércitos unitarios en formación, los recibimientos triunfales, la revista de tropas y otros actos ceremoniales castrenses relatados por las crónicas⁶².

La Qaṣba almohade de Marrākuṣ era un edificio bien defendido, que contaba también con un área militar con un cerramiento propio. El Alcázar de Sevilla, por su parte, prolongó su muralla hasta el río. El edificio estaba defendido por muros dobles de tapial y piedra, con torreones cuadrados comunicados entre sí por el paso de ronda abovedado y puertas acodadas. Por otra parte, en el recinto situado entre la cerca urbana y el Dār al-Imāra se encontraba el campamento militar. Para defender el acceso suroeste del Alcázar se construyó también una coracha con albarranas poligonales como la parcialmente desaparecida Torre de la Plata y la mejor conservada Torre del Oro⁶³. Ésta, de planta octogonal, con tres pisos y terraza, posibilitaba la defensa del puerto fluvial, que podía ser cerrado con cadenas que unían dicha torre con otra que se alzaba en la orilla opuesta. Sabemos también que el Ḥiṣn al-Faraʿ de la misma ciudad estaba cercado por importantes murallas y tenía entre sus

⁶⁰ En algunos casos iba en un baldaquín sobre un camello, como en algunas representaciones iconográficas; en: IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, op. cit., t. I, pág. 79.

⁶¹ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., pág. 172.

⁶² Ibíd., págs. 88, 90, 170-6, 178, 180-2, 184, 226, etc.; IBN ʿIDARI, Al-Bayān al-Mugrib. Los Almohades, op. cit., t. II, pág. 29, 200, 219, 222, 239, etc.

⁶³ IBN ABI ZARʿ, op. cit., pág. 248. Véase también: FALCÓN MÁRQUEZ, T., La Torre del Oro, Sevilla, 1983; VALOR PIECHOTTA, M., La arquitectura..., op. cit., págs. 100-17 y 216-72.

funciones la de fortaleza para alojar a los guerreros del *ḡihād*; conserva todavía parte del recinto defensivo⁶⁴.

Las alcazabas de Badajoz⁶⁵ o Jerez⁶⁶, ambas en posición estratégica natural y con perímetro irregular, cuentan asimismo con todos los elementos defensivos propios del periodo almohade; las dos se comunican simultáneamente con la madīna y con el exterior, hecho que potencia sus posibilidades militares. Asimismo estaba muy fortificada la ciudad de °Abd al-Mu'mīn en Gibraltar, Madīnat al-Fath⁶⁷, no en vano era un lugar estratégico para el paso de las tropas a la Península.

Las fuentes se señalan el carácter inexpugnable de los palacios. Por ejemplo, el propio Ibn Ṣāhib al-Ṣalā afirma que la citada alcazaba almohade de Gibraltar

*"resultó única por sus fortificaciones, que no consienten tomarla al que lo pretenda"*⁶⁸.

El mismo cronista destaca la función defensiva frente a los cristianos de la Alcazaba de Badajoz, su elevación y fortaleza y la excelencia de su abastecimiento de agua⁶⁹. Los palacios fortificados simbolizan así el poderío militar almohade y su dominio de la Península.

⁶⁴ GUERRERO LOVILLO, J., *Al-Qaṣr al-Mubārak...*, op. cit., pág. 94; SALEM, °Abd al-°Azīz, *Los Palacios...*, op. cit., págs. 154-5; TORRES BALBÁS, L., *Aznalfarache...*, op. cit., págs. 222-8; VALOR PIECHOTTA, M., *Aznalfarache*, op. cit., págs. 145-8.

⁶⁵ Véase: VALDÉS FERNÁNDEZ, F., *Ciudadela y fortificación...*, op. cit., passim.

⁶⁶ Véase: MENÉNDEZ, M. L., y REYES, F., *El Alcázar...*, op. cit., págs. 309-11; de los mismos: *Estructuras defensivas de una ciudad almohade: Jerez de la Frontera*, en *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 1987)*, Madrid, 1987, t. III, págs. 765-72; VALDÉS FERNÁNDEZ, F., *Ciudadela y fortificación...*, op. cit.

⁶⁷ IBN ṢAHIB AL-SALA, op. cit., págs. 21-4, 26-7 y 71; AL-ḤIMYARI, op. cit., págs. 148-9.

⁶⁸ Op. cit., pág. 23.

⁶⁹ Ibíd., págs. 66, 139 y 149.

Por su parte, el Sultanato nazarí fue un pequeño Estado local más cohesionado que el Imperio almohade y que logró mantenerse frente a las presiones cristianas durante más de dos siglos. Su peculiar situación contribuyó a crear entre los granadinos un sentimiento de acoso constante, al que los juristas respondieron con la llamada al *îihād*, al frente del cual se situaron en muchas ocasiones los propios soberanos.

Los Nazaríes desarrollaron un gran sistema defensivo en las montañas y en la costa y formaron un ejército absolutamente centralizado bajo el mando de la corte, aunque también contaron con la ayuda de voluntarios magrebíes. En esta coyuntura se celebraron frecuentemente desfiles militares impresionantes a los que se invitaba a extranjeros⁷⁰ y otras ceremonias que excitaban el ardor guerrero de los granadinos, pero que al mismo tiempo demostraban el poder del Estado frente a los gobernados. Algunas de estas exhibiciones tenían lugar en la propia Alhambra⁷¹ y otras en las ciudades bajo su dominio; por ejemplo tuvo lugar un gran alarde para recibir a Yūsuf I en Almería, con perfecto orden y presencia de soldados con armas y banderas y tambores, según Ibn al-Jatīb⁷².

La Alhambra simbolizaba perfectamente el carácter militar del Estado Nazarí. Posee una arquitectura defensiva muy desarrollada y representa la culminación del palacio fortificado andalusí⁷³. Desde el exterior es una poderosa fortaleza, situada sobre una colina, en la que se acumulan murallas, puertas fortificadas e imponentes torreones, que se distribuyen irregularmente a lo largo de su perímetro adaptándose a la orografía.

La zona mejor defendida es la Alcazaba, la parte más antigua de la ciudad, cuya

Fig.38

⁷⁰ Véase por ejemplo: AL-MAQQARI, Nafh al-Tīb, Ed. El Cairo, 1949, op. cit., t. IX, págs. 44-8.

⁷¹ Por ejemplo, el Nubdat al-ʿaṣr describe un gran alarde que se prolongó durante varios días y que tuvo lugar en una explanada junto a la Alhambra, presidido por el Sultán Abū-l Ḥasan; en: Op. cit., págs. 4-5. Véase también: AL-ʿABBADI, Aḥmad Mujtār, El reino de Granada en la época de Muḥammad V, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1973, págs. 149-51.

⁷² Rihla, edición de A. Mujtār ʿAbbādi, Alejandría, 1958, págs. 43-5; citado y traducido por BOSCH VILÁ, J., y HOENERBACH, W., Un viaje oficial de la corte granadina (año 1347), en Andalucía Islámica, II-III, 1981-2, págs. 33-69 (págs. 50-1 y 63-9).

⁷³ Véase: GIL BENUMEYA, R., La Alhambra como ciudadela o al mudajna, en Boletín de Asociación Española de Amigos de los Castillos, nº 28, 1960, págs. 5-30.

función era albergar a la guarnición militar de la Alhambra. Posee un recinto propio, bien protegido por dobles muros con un foso interior, que conectan con el recinto doble que rodeaba la medina. Las firmes torres, entre las que destacan las de la Vela y la del Homenaje y las puertas acodadas potencian la inexpugnabilidad del sector.

La Alhambra está conectada por el norte directamente con el exterior y se une por el sur al recinto urbano de Granada, siguiendo una tipología habitual, lo cual potencia aún más sus posibilidades defensivas. Además estaba protegida por el Castillo de Santa Elena, al este, que controlaba desde lo alto a modo de centinela la entrada de la Acequia Real a la Alhambra, el Generalife⁷⁴ y los palacios que se encontraban por encima de él⁷⁵. Por su parte, las Torres Bermejas protegían el recinto por el suroeste y lo unían con la cerca de la ciudad, desde época de Muḥammad V⁷⁶. Como en otras fortalezas y ciudades nazaríes las puertas poseen un recodo o varios e ingreso lateral en una torre saliente⁷⁷.

La ciudad palatina era indudablemente la mejor materialización del carácter militar y defensivo del Estado nazarí. Sus muros y torres simbolizaban el poderío militar de los Sultanes y su capacidad bélica. Así en un poema de la Torre de la Cautiva de la Alhambra se compara la calahorra con un león:

*"¡Por Dios! Es una torre que a un león se asemeja,
celadora y vigilante. ¡Cuidado que acomete!"⁷⁸.*

Las calahorras y sus miradores dominan sobre la Alhambra y sobre el paisaje circundante y su volumen cúbico, su solidez y sobriedad proyectan una imagen indiscutible

⁷⁴ El propio palacio del Generalife estaba protegido por una cerca, con torres defensivas y poseía dos entradas, siguiendo las indicaciones de Ibn Luyūn; véase: VÍLCHEZ, Carlos, El Generalife, op. cit., págs. 38-40.

⁷⁵ Véase: TORRES BALBÁS, L., Dār al-ʿArūsa..., op. cit., págs. 188-91.

⁷⁶ AL-ʿABBADI, Ahmad Mujtār, El reino de Granada en la época de Muḥammad V, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1973, pág. 132.

⁷⁷ TORRES BALBÁS, L., Las puertas en recodo..., op. cit., págs. 436.

⁷⁸ Poema de Ibn al-ʿĀyyāb situado en el ángulo entre las ventans de la derecha y del frente de la puerta de la Torre, traducido por: RUBIERA MATA, M^a Jesús, Los poemas epigráficos de Ibn al-ʿĀyyāb, 1970, op. cit., pág. 461.

de la grandeza y estabilidad del poder del soberano y de su potencia militar.

Por otra parte también los Nazaríes reforzaron las defensas de la Alcazaba de Málaga y la protegieron con la construcción del Castillo de Gibralfaro, aunque tal vez éste fue erigido sobre otro edificio anterior. Asimismo conectaron ambos edificios por un pasillo protegido por murallas⁷⁹.

Las torres-*qubba* almohades y nazaríes también presentaban un aspecto militar. García Gómez define a estas estructuras, que serán analizadas en el capítulo correspondiente a los salones palatinos, como fortalezas-palacio o palacios con defensas de fortaleza, o bien como fortalezas que por dentro son palacios⁸⁰. En ellas se fusionan, por consiguiente, el salón y la torre militar, lo cual provoca un fuerte contraste entre el exterior fortificado y el interior decorado y palacial.

Incluso una torre-*qubba* relacionada con un estanque como la del Cuarto Real de Santo Domingo presentaba el aspecto exterior de una torre militar, enclavada sobre la muralla del Arrabal de los Alfareros. Las características arquitectónicas y decorativas, sus tres nichos en el muro de fondo, sus inscripciones religiosas, resaltan su carácter como salón oficial, utilizado por Almohades y Nazaríes. Pero el adarve de la citada muralla atravesaría la torre por debajo del pórtico, y comunicaría con la habitación alargada situada bajo el salón central⁸¹. Es indudable que en este caso se daba más importancia al aspecto militar del edificio por sus implicaciones simbólicas, que a su función práctica defensiva, ya que el Cuarto Real de Santo Domingo posee evidentes carencias desde el punto de vista defensivo, como su techo de madera y la ausencia de una terraza y un adarve perimetral.

Pero la tipología de la calahorra se impuso definitivamente en la Granada nazarí en el siglo XIV. Numerosos salones de la Alhambra están incluidos en el interior de fuertes torreones, como el Salón de Embajadores. La Torre del Peinador de la Reina o Abū-l-Ḥayyây, la Torre de la Cautiva, la Torre de las Infantas y los salones del Palacio del Convento de San Francisco y del aristocrático de los Abencerrajes son otras torres-palacio

⁷⁹ CALERO SECALL, M^a I., Y MARTÍNEZ ENAMORADO, V., Málaga..., op. cit., págs. 375-90; TORRES BALBÁS, L., La Alcazaba y la Catedral, op. cit., págs. 61-4.

⁸⁰ GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit., pág. 46.

⁸¹ PAVÓN MALDONADO, B., El Cuarto Real..., op. cit., págs. 91-2 y figs. 43-4.

de tamaño, características y función muy diversos. La Torre de la Cautiva, por ejemplo, es calificada como "*fuerte*" y "*asamblea*" simultáneamente por un poema grabado en su interior (tercer panel, verso 2b)⁸².

3.b) El aislamiento simbólico del soberano en el palacio fortificado.

Los muros del palacio cumplían también la función de separar real y simbólicamente el espacio del soberano del ámbito de los gobernados. El centro del poder aparecía así a los ojos de los súbditos como un recinto aislado e inaccesible, pero desde el cual se ejercía un poder evidente.

La arquitectura palatina andalusí asumió, en efecto, la tradición de la vivienda islámica, que destaca por su carácter íntimo y cerrado. No obstante, en los edificios del soberano este rasgo se agudizó sensiblemente; el aislamiento del complejo palatino y en concreto del área destinada a la residencia del príncipe estaba motivado, evidentemente, por el carácter íntimo de su uso⁸³. Pero asimismo enfatizaba el ocultamiento simbólico del soberano, que así potenciaba su prestigio como un ser misterioso, representante de la ley suprema y poseedor de un poder omnipresente y efectivo pero recóndito e invisible.

En efecto, en una estructura estatal, como las existentes en al-Andalus en cualquiera de sus periodos, la clase dirigente profesional se encuentra aislada del pueblo. Las murallas, como hemos visto, separaban el espacio palatino del urbano, el ámbito del poder de la realidad de los gobernados⁸⁴ y potenciaban el aislamiento simbólico del soberano y su corte.

De hecho, el ocultamiento del príncipe ha formado parte desde la Antigüedad, sobre

⁸² GARCÍA GÓMEZ, Emilio, Poemas árabes en los muros..., op. cit., nº 24 en págs. 140-2. Véase también: NYKL, A. R., op. cit., págs. 189-90; RUBIERA MATA, M^a Jesus, Los poemas epigráficos de Ibn al-Ġayyāb en la Alhambra, op. cit., pág. 462-3.

⁸³ En Oriente, el Harem es el mejor ejemplo de un espacio privado, completamente cerrado y secreto. Los palacios de al-Andalus disponían también de espacios reservados a las mujeres, en los que permanecían reclusas, de forma que el honor de la familia real pudiera permanecer a salvo.

⁸⁴ La presencia de doble muralla, foso, o de un río, potencia el aislamiento del palacio fortificado. El ejemplo extremo, si bien se trata de un edificio no palatino, es el de castillo de Calatrava la Vieja, convertido en una isla rodeada por todos sus lados de agua.

todo en Oriente, del ceremonial de corte y ha sido una de las manifestaciones principales de su poder. En el Islam, la ocultación y el aislamiento del soberano se inició en el periodo de los Omeyas⁸⁵ y se acentuó en las cortes de los °Abbāsīes y los Fāṭimīes. Las escasas apariciones públicas del Califa y su ocultación por medio del *sitr* o cortina durante el ceremonial reforzaban su carácter misterioso. La etiqueta de los Califas coincidía, de este modo, con el protocolo de la corte bizantina contemporánea que procuraba igualmente el aislamiento del Emperador mediante el uso del *velum*. El ceremonial califal e imperial también incluía la separación del príncipe con respecto a los demás cortesanos en el lugar de oración, la *maqṣūra* en la mezquita y la separación arquitectónica y por cancelos en la basílica⁸⁶.

Si bien los ceremoniales de otras cortes islámicas no alcanzaron tanta solemnidad, el ocultamiento del príncipe formó parte de ellos hasta época moderna⁸⁷. Y no olvidemos, sin ir más lejos, el ceremonial borgoñón adoptado por los Habsburgo hispanos, basado también en la ocultación del monarca. Este soberano evanescente contrasta, sin embargo, con la figura del príncipe musulmán en contacto con los súbditos, propio de los primeros tiempos del Islam. Los soberanos de otras cortes más modernas con un ceremonial poco desarrollado, como los idrīsīes, se caracterizan también por su proximidad física a la comunidad⁸⁸. El propio Ibn Jaldūn aborda esta cuestión con su habitual lucidez y analiza el proceso de la evolución de un Islam democrático a otro burocratizado; afirma que la sedentarización de una dinastía determina su alejamiento del pueblo, ya que entre el soberano y los gobernantes se

⁸⁵ GRABAR, Oleg, Ceremonial..., op. cit., págs. 53-8, 65 y 309.

⁸⁶ Véase: CANARD, M., op. cit., págs. 360-3, 371, 374, 382, 398, 409-11 y 416-7; SOURDEL, D., Questions de cérémonial abbaside, en *Revue des Etudes Islamiques*, XXVIII, 1960, págs. 71-148. Asimismo véase: BARCELÓ, Miquel, El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder, en Estructuras y formas de poder en la Historia. Segundas Jornadas de Estudios Históricos. Actas, Universidad de Salamanca, 1990, págs. 51-71 (págs. 52-3). Publicado también en: Madīnat al-Zahrā'. El Salón de °Abd al-Rahmān III, coord. por A. VALLEJO, Junta de Andalucía, Córdoba, 1995, págs. 153-77 (págs. 154-5). Para Bizancio véase también: KRAUTHEIMER, R., Arquitectura plaeocristiana y bizantina, Cátedra, Madrid, 1988, págs. 254 y 256.

⁸⁷ IBN BATTUTA nos ofrece algunos ejemplos de la ocultación del soberano en distintos emiratos y sultanatos orientales y africanos, en una fecha tan avanzada como el siglo XIV; véase; op. cit., págs. 357, 777, etc.

⁸⁸ IBN ABI ZAR°, op. cit., pág. 44.

interponen los funcionarios y las audiencias son más exclusivas⁸⁹.

El planteamiento y el desarrollo de la arquitectura palatina, por consiguiente, estaba en función del ceremonial de ocultamiento y aislamiento del soberano. Las murallas de los palacios islámicos, como decíamos, tenían entre sus cometidos el de ocultar simbólicamente al soberano. Los palacios omeyas de Oriente, por ejemplo, se situaban en zonas aisladas, retiradas, y se rodeaban de impresionantes murallas, poco explicables desde un punto de vista funcional militar. Asimismo las primeras ciudades islámicas de nueva fundación como Kūfa, Fustāt o Qayrawān tenían en su centro la aljama y el dār al-imāra rodeados por un espacio vacío que los aislaba. Asimismo la mítica Bagdād se ocultaba tras sus murallas que la rodeaban por completo, y el área central palatina, aunque no amurallada, estaba separada del resto de la ciudad por un espacio sin edificar que potenciaba el ocultamiento del soberano. En El Cairo fātimí el área palatina estaba incluso circundada por una muralla que la aislaba del resto de la ciudad.

Fig.39b

De esta forma el interior suntuoso de los palacios quedaba oculto por una envoltura militar que potenciaba su idealización. El sobrio aspecto de fortaleza de los palacios islámicos esconde en efecto el espacio interior, donde se concentra la decoración. La brillantez del palacio no se exterioriza, lo cual excitaba la imaginación popular sobre el lujo y la riqueza del interior, sobre su carácter ideal e inaccesible.

Por lo que respecta a al-Andalus, sabemos que ya ʿAbd al-Raḥmān I introdujo en la corte cordobesa, según al-Maqqarī, nuevas costumbres que incluían un cierto distanciamiento del soberano con respecto a la comunidad⁹⁰. El aislamiento de los Emires se incrementó seguramente a partir del gobierno de ʿAbd al-Raḥmān; desde entonces los gobernantes se mostraban al pueblo sólo en señaladas ocasiones, con la excepción del Emir ʿAbd Allāh. Pero la mayor complicación del ceremonial, y el consiguiente ocultamiento del príncipe, tuvo lugar durante el Califato, si bien con menor intensidad que en los otros dos Califatos contemporáneos. Especialmente podemos hablar de al-Ḥakam II como Califa "*evanescente*",

⁸⁹ Discours sur l'histoire..., op. cit., libro 3º, cap. XLII, págs. 592-4.

⁹⁰ Analectes, op. cit., t. II, pág. 25.

según término acuñado por Miquel Barceló⁹¹. En efecto, aunque los Califas aparecían ante la audiencia en las recepciones oficiales sin cortina ni otros obstáculos, raramente se mostraban ante el pueblo y eran accesibles sólo para los altos funcionarios y los visitantes ilustres. Su figura se hacía más difusa, pero su acción de gobierno se manifestaba a través de su aparato burocrático.

La creación de Madīnat al-Zahrā' demuestra este deseo de aislamiento del Califa, que se trasladó del viejo Alcázar de Córdoba a un nuevo espacio propio, separado de la medina y dominante sobre ella y protegido por recias murallas. Y dentro de la ciudad palatina el sector residencial del Califa se encontraba fortificado y aislado, rodeado de una serie de espacios sin edificar que lo separaban del resto del núcleo urbano, como ocurría en Oriente. De esta forma se potenciaba el aislamiento del Califa y se garantizaba su seguridad.

Como hemos visto, otros palacios califales estaban también protegidos y aislados por murallas, como las almunias. Asimismo los palacios provinciales manifestaban el mismo deseo de aislamiento del gobernador como representante del poder emiral o califal. Por ejemplo, el Alcázar de Toledo fue levantado por ʿAmrūs tras la revuelta toledana con un sentido práctico militar, pero también simbólico del dominio del Estado central Omeya. No olvidemos que organizó en él la célebre y sangrienta "Jornada del Foso". Las palabras atribuidas al muladí ʿAmrūs son muy expresivas del carácter del cerramiento como símbolo de la separación entre gobernantes y gobernados:

*"Verdaderamente, la causa del malestar existente entre vosotros y los servidores de los emires es que éstos viven mezclados con vosotros. Mas he juzgado conveniente construir una edificación, en la cual quedemos aislados yo y los servidores del sultán en beneficio vuestro"*⁹².

Durante el periodo de las taifas el ceremonial de corte se caracterizó, lógicamente, por su menor solemnidad con respecto al periodo Omeya, pero los régulos también buscaron su aislamiento. Incluso los Hammūdīes de Málaga se ocultaban tras el velo en las audiencias

⁹¹ BARCELÓ, Miquel, El califa patente....., op. cit.

⁹² AL-NUWAYRI, op. cit., VII, 1917, pág. 29.

siguiendo el protocolo oriental, y tal vez también lo hacían otros réculos. En el mismo sentido, la presencia de los palacios-acrópolis, como las alcazabas de Málaga, Granada o Almería, potenciaba el aislamiento de los soberanos en sus sedes por su situación geográfica y por la construcción de altas murallas y puertas de aspecto inexpugnable. Las entradas en recodo obedecían a motivos militares, ya que permitían una mejor y más fácil defensa, pero asimismo potenciaban el aislamiento del soberano en su palacio.

Asimismo las fuertes defensas de los palacios erigidos en el llano determinaban la separación y el ocultamiento de la élites del poder. La Aljafería es un excelente ejemplo, ya que estaba situada a 1 km. de Saraquṣṭa y su aislamiento estaba garantizado. Por otra parte, sus muros ofrecen una imagen intimidatoria, pero sobre todo servían de separación simbólica entre el mundo palacentero del soberano y el exterior cotidiano.

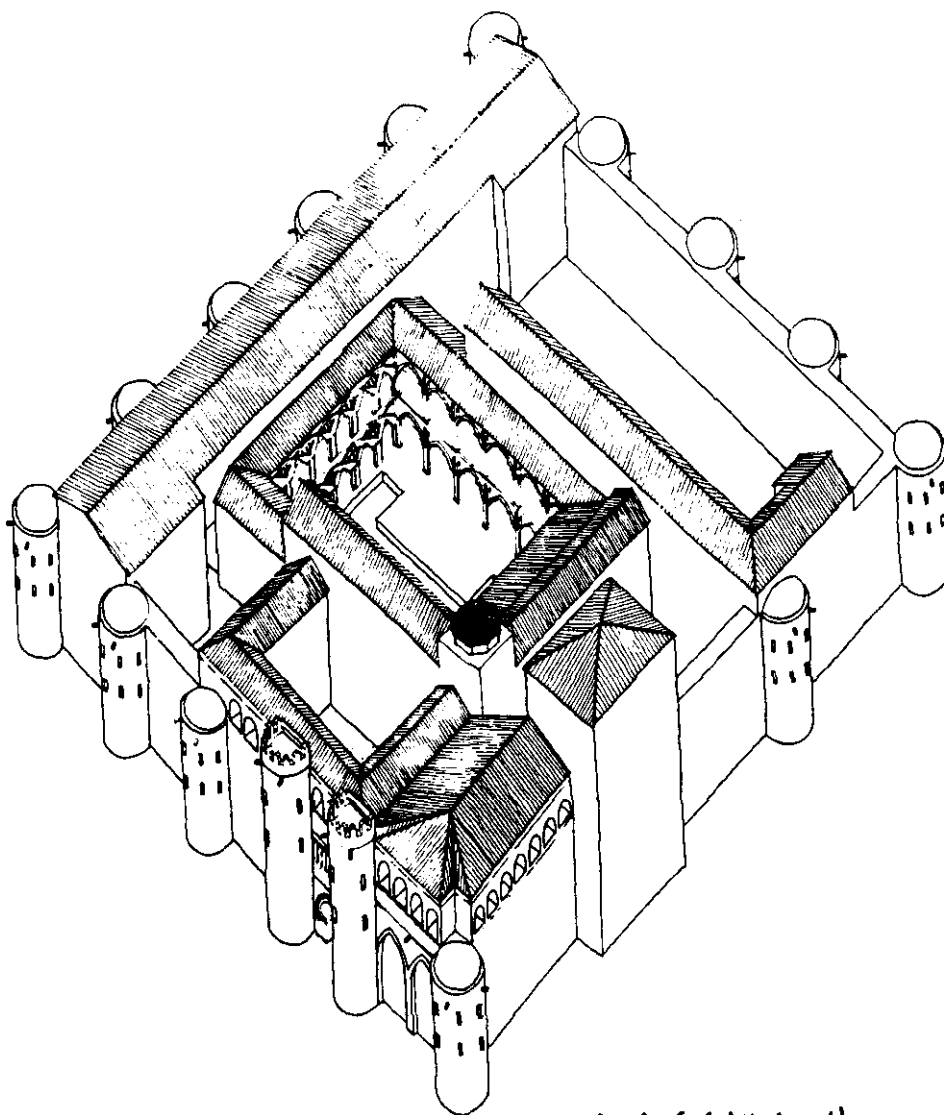
Los muros del Castillejo de Monteagudo igualmente aislaban el espacio ideal y simbólico del interior. La decoración externa sobre enlucido del palacio al parecer incluía estrellas de ocho, seguramente con sentido profiláctico⁹³, de manera que el palacio quedaba cerrado no sólo a los enemigos sino también a las malas influencias. El aspecto militar del Alcázar sevillano en época almohade debía de expresar también perfectamente el deseo de aislamiento de los Califas, que volvieron a utilizar en algunas de sus sedes provinciales, la tipología de la acrópolis.

Finalmente, la Alhambra, pese a estar situada junto a la ciudad de Granada, es un ejemplo paradigmático de espacio palatino aislado, ya que se asienta sobre una colina rodeada por dos ríos, fácil de defender, y con un marcado carácter autónomo. La ciudad palatina, dominante sobre la ciudad civil, separada por imponentes murallas del ámbito ciudadano, posee un espacio y un tiempo ideales, utópicos, como afirma Puerta Vilchez⁹⁴, determinado por su situación y sus defensas. Ese espacio interior no trasciende nunca al exterior, ya que todo los palacios de la Alhambra se abren a patios interiores, con la excepción de los

⁹³ NAVARRO, Julio, y JIMÉNEZ, Pedro, El Castillejo..., op. cit., pág. 95 y fig. 54. También el Castillo de Gormaz contaba con decoración de este tipo; véase: VALDÉS FERNÁNDEZ, F., Relieves musulmanes de carácter profiláctico en la fortaleza de Gormaz (Soria), en Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología (Vitoria, 1975), Zaragoza, 1977, págs. 1275-8.

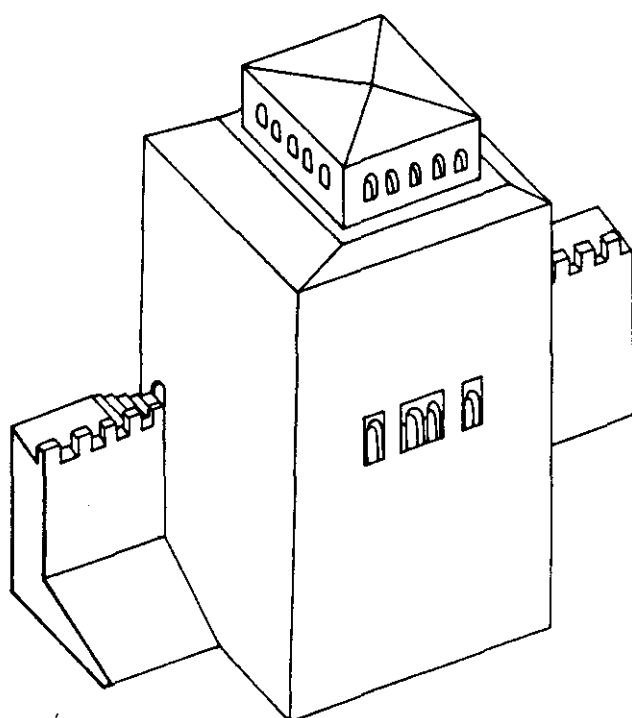
⁹⁴ Op. cit., págs. 140 y 209.

miradores de las calahorras.



Aljoferia (Hillendbrand)

a

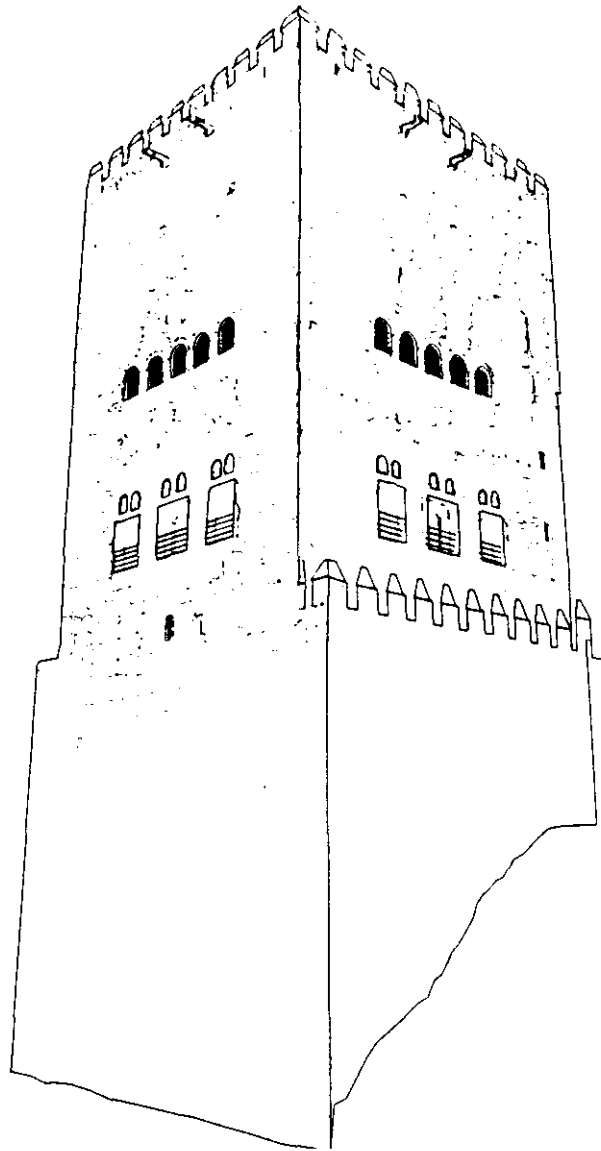


Cuarte de Sto. Domingo (Pavón)

b

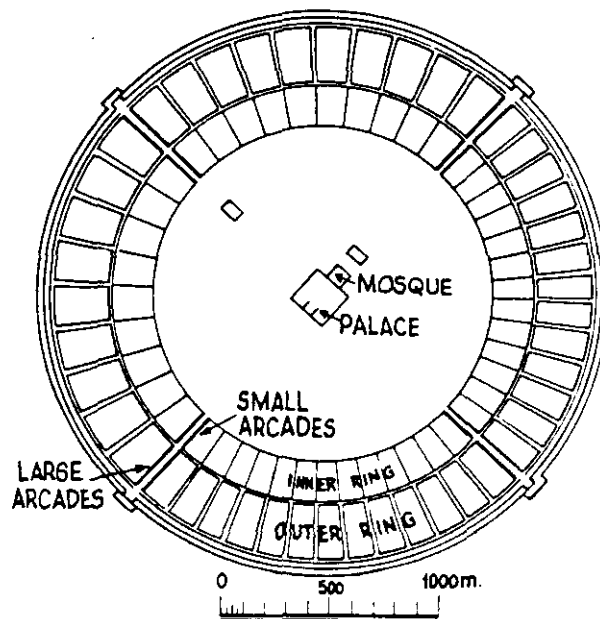


Alhambra (Petrucoli)



Torre de
Comares
(Almohades)

a



Baghdad
(Laserer)

Figs. 39a y 39b

ABRIR TOMO II

